

ذوالنوم المعاد ورتبت على سنة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه وصول الفصل الاول في الوجود والعدم

مشكركم راجيا من الله تعز وجل الثواب حسن المآل انه اكرم المسئولين وعلمه نتوكل وبه نستعين

قال **بسم الله الرحمن الرحيم** اقا بعد حمد واحد الوجود على نعمائه والصلوة على سيد ابيه

محمد المصطفى على اكرام اجائه فاقى بحجب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وتبينها على ابلغ الظاهر

مستلزمه في الاعتقاد ونكتب مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتقاد محليه و

سنته في الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان حصله ذوالنوم المعاد ورتبت على سنة مقاصد

المقصد الاول في الامور العامة وفيه وصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتحدد هاتين بالتات العينية

والمنفى العينية الذي يمكن ان يحجز عنه ونقيضه او غير ذلك شتمل على دورها اقول في هذا الفصل

مسائل مهمة حايلة وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين

والحكماء حددوا الوجود والعدم اما المنكوبون فقالوا الموجود هو الثابت العيني والمعد وهو المنفى

العيني والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يحجز عنه والمعد وهو الذي لا يمكن ان يحجز عنه الى غير ذلك

من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود وكلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت

مرادف للوجود والمنفى للمعد ولفظة الذي انما يتأبها الى متحقق ثابت يؤخذ الوجود في حد نفسه قال

بل المراد تعريف اللفظ اذا شئ اعرف من الوجود اقول لما بطل تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه

الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديد لهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل

هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تدليل لفظ بلفظ او صريح مراد ان لم يستعد منه

صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شئ اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

قال **والاستدلال** بتوقف التصديق بالتثافي عليه او توقف الشيء على نفسه او على تركيب الوجود مع ضرورة

وابطال الرسم باطل اقول ذكر في الذين ابطال تعريف الوجود وجهين والمص لم يرتضيهما ونحو فقرهما

ونذكر ما يمكن ان يكون وجه التحلل فيها الاول ان التصديق بالتثافي بين الوجود والعدم بدعي اذ كل عاقل

على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق بموقوف على التصور وما يتوقف

عليه البدعي اولى ان يكون بدعيا فيكون تصور الوجود بدعيا الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون نفسه الا دار ولا باجرائه

لان تلك الاجراء ان كانت وجودات لم تعريف الشيء نفسه وان لم يكن وجودات فعد اجتماعها ان لم

يحصل امر زايد كان الوجود محصا ما ليس بوجوده اذ خلف ان حصل امر زايد هو الوجود كان التركيب

في قابل الوجود او فاعلمه لا يفيد ولا بالامور الحادثة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف

لان الاعمال لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف الاخص اخفى قد حذر في المنطق عن التعريف به لكن

تحدد هاتين بالتات العينية

العينية والمنفى

الحين والذنه

يمكن ان يحجز

عن ونقيضه

او غير ذلك

يشتمل على دور

ظاهر بل المراد

بترتيب اللقطاد

لا ينبغي اعرف من

الوجود والعدم

بوقوع التصديق

بالتثافي عليه

او بتوحيده الشيء

على نفسه او عدمه

تركيب الوجود مع

ضرورة وابطال

الرسم باطل

ع  
لا بد

وزد الدهن حال المحرم مطلق الوجود واتحاد مفهوم بقبضة قول القمته يعطى الشركة بغير الماهية لا تحت الماهيات اول

نحصر احوالها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فليمر الذرور هذان الوجهان باطلاق اما الاول ولا يت  
 التصديق الديهي لا محال يكون تصوراته بدهيته لما ثبت في المطلق من حواز توقف الديهي من التصديق  
 على التصور الكسبي لكن حار ايكون التصور للفردات باقتضاي يكون معلومة باعتبارها من الاعتبارات  
 وذلك يمكن في باب التصديقات ويكون المراد من الحصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في  
 نفي تركيب الوجود عابدين في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو ناظر بالضرورة سلمنا لكن حار التعريف  
 بالمحارجي بشرطه المساوات في نفس الامر العلم بالمساوات فالسار في اكتساب الماهية اذ عر على رهن  
 عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارص مساو لها تم بعبء غيره  
 تصور هاندر ذلك العارص ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية  
 من كل وجه بل من بعض الوجود على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكامل التصور ولا دور حينئذ المسئلة  
 التاس في ان الوجود مشترك قال ورد الدهر حال المحرم مطلق الوجود واتحاد مفهوم بقبضة وقول القمته  
 يعطى الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامها بما يشترك فيه  
 استدلال عليه بوجه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد محرم بوجود ماهية ونتردد في خصوصها  
 مع نفاء المحرم بالوجود فاننا اذا سلمنا هذا ما ازلنا محرم بوجوده فاد اعتقد ما تة ممكن ثم زال اعتقادنا  
 بامكانه ويحدد اعتقاد ما بوجوده لم يزل الحكم الاول بقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد  
 الخصوصيات يدل على الاستراك الثاني ان مفهوم السلب لا تعد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم  
 بقية الذي هو الوجود واحدا والا لم يحصر التقسيم بين الثلثة لا يحاط بالثالث ان مفهوم الوجود  
 قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشترك بينهما اما المقدمة الاولى فلا تنقسم الى الواحد الممكن  
 الى الجوهر والعرض الى الذهني والمادي والمخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة  
 عامة عن ذكر حثيات الكلي الصادق عليها فصول متعارفة او ما يناسبه الفصول وطدا لا يقبل  
 العقل قسمه الحيوان الى الانسان والمحرم لم يكن صادقا عليهم ما ونقل القسم الى الانسان والفرض المسئلة  
 الثالثة في ان الوجود رايد على الماهيات قال يعاير الماهية والاتحاد الماهيات اوله ينحصر احوالها  
 اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى اعلم ان الناس احتضروا في ان الوجود هل هو نفس الماهية  
 او رايد عليها فقالوا الحسن لا سعي والوكسين بالبصر وجماعة تنعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك  
 الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية معارضا لا واحدا لوجوده فان اكثر الحكماء  
 قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجه الاول

بحث في ان الوجود مشترك

بما كان الوجود رايدا على الماهية

ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية اوجزا منها او حارعا عنها والاول باطل والا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها الماتين من اشتراكها والثاني باطل الا لم يتحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ما هية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يساهي واللازم باطل بالملزوم منه ببيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كل ما هية فانه يكون جزءا مشتركاً بينهما ويكون كمال الجزء المشترك بكون حساً مفقياً كل ما هية الى فصل بقصدها عما سادها فيه لكن كل فصل فانه يكون موحداً لاستحالة اتصال الموجود بالامور العدمية فيسقط الفصل الى فصل احو هو حرمه وبكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا موحداً مقترن الى فصل اخر وينسلسل يكون للماهية اجزاء لا يتناهي واما استحالة الثانية فلو جوه احدها ان وجود ما لا يتناهي محال على ما ياتي الثاني يلزم منه ترك واجباً لوجود تعالى لانه موحداً فيكون ممكناً هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلاً لانه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة فلا يكون السط مخفقا فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر للطلاب قال ولا نفكا كهما تفقلا اقول هذا هو الوجه الثاني الذي على زيادة الوجود وتقديره انا قد بعقل الماهية شك في وجودها الذهنى والخارجى والمعقول معاير للشكوك فيه وكذلك قد بعقل وجوداً مطلقاً وحمل خصوصية الماهية فيكون مغايرها لا يقال انا قد شك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون تنوتاً رابداً عليه بتسلسل لا نقول للشك لس في ثبوت وجوده للوجوب في ثبوت الوجود نفسه الماهية رد لا هو الما قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقديره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية اوجزها لم بعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حذو والا لزم جوار اجتماع النفيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينفي الامكان حذو للنافات بين الامكان والحاصل الوجوب لذاتي بلان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شئين قال وفابد الحمل اقول هذا وجه رابع يدل على المعايير بين الماهية والوجود وتقديره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه قاعدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الهايك على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية او الوجود موحدة والثاني باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها وتقديره انا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدلائل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية اوجزها لم نتج الى

السطح الحقيقية

وانقضاء التناقض وتركيب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي في زيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا

الدليل لا يقتصر الدليل الى الغاية بين الموضوع والمحول والتشكبات في النسبة المتع محققة في  
 الذي قال وانقضاء الساقص اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره اننا قد  
 سلبنا لوجود عن الماهية معقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض  
 ولو كان جزءا منها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من حملتها  
 الوجود فيستحيل سلبها والاولى اجتماع القيصين فحقق انقضاء التناقض ولو كان جزءا  
 لزم التناقض ويدل على الزيادة قال وتركيب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركيب  
 الواجب متلف وانما تحقق لو كان الوجود رايد على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية  
 لما تقدم ولو كان جزءا من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيامه بالماهية  
 من حيث هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقريره استدلال  
 انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لا استحالة ان يكون حوفا قائما  
 بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان  
 يقوم بالماهية والوجود هنا احوال عددها والقسمان ما طلان اما الاول فلان الوجود الذي هو سطر  
 في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فليزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغا  
 له فليزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا نأفلح لنقل البحث الى الوجود الذي هو سطر  
 فيتمسك واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالحمل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان  
 انتفت الزيادة وتقريره الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودا  
 بل باعتبار كونها معدومة فاحصر مجموع قال وزيادته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان  
 الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في الذهن والتصور لانه الوجود الخارجي لا يستلزم تحقق  
 ماهية مامن الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية  
 فيه بل وجود الماهية رايد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام  
 السواد بالحمل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني  
 والخارجي والابطال الحقيقية اقول اختلف العلماء ههنا في اربعة منهم نفوا الوجود الذهني و  
 حصر الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمه حقيقية  
 واستدلوا بمرحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعانا فحكموا بالاحكام الايجابية على  
 موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذا ليس تابعا في الاعيان

مجموعه انقسام الوجود الى الذهني والخارجي



والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا زائدا

ولا اشتداد  
وهو خير  
مض

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي توجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سحيف قد اطلق في المطلق محقق الحقيقة يدل على الشؤ كما قرناه قال **والوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول** هذا جواب عن استدلال من يري الوجود الذهني بقرينة استدلالهم انه لو حلت الماهية في الادهان لم ير ان يكون الذهن جاريا راد السواد ايضا فليمر مع انضاف الذهن لهذه الاشياء المتغيرة عبر اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومتألفها المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السكون وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامتلها المسئلة الحامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني قال **وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول** قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود بمعنى قايما بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سحيف يتهدد العقل بطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور الخال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به تكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا زائدا به ولا اشتداد قال **ولا تزايد ولا اشتداد اقول** ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقص وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وحوادث الزم اجتماع المتلين والا لم يجمع القيصين واما في الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شئ اخر لم يكن الاشتداد بل هو ان كان حدثا فان كان ان كان غير الحاصل فليس اشتداد للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شئ اخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحت في جانبنا المقصود وهذا الدليل ينبغي قبول الاعراض كلها للاشتداد والنقص المسئلة السابعة في ان الوجود حيز العدم شر قال وهو خير من قولنا اذا تأملنا في كل ما يقال له خبر وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقل اعطوا كونه شرا واذا تأملناه وجدنا شرا به باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شر من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الاله فطاعة فانه ايضا كمالها ولا من حيث حركة اعضاء القتال ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازال كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خبرات فمكوا بان الوجود

هذا هو معنى زائدا على الحصول

هذا هو معنى زائدا على الحصول

هذا هو معنى زائدا على الحصول

ولا ضده ولا مثل له فتحققت بحالته للمعقولات ولا ينابها دليلاً في الشبهة

لما ثبت ان الوجود  
لا ينافي

جوابه ان الوجود  
لا ينافي

جوابه ان المعقولات  
لا ينافي

جوابه ان الوجود  
لا ينافي

حيث يحرر العدم من محض ولهذا كان واحداً للوجود تعالى بلع في المحيرة والكمال من كل موجود لبرائته  
عن القوة والاستعداد وبغاوت غير من الموجودات فيه باعتبار الفرق بين العدم والبعث عنه  
المسألة الثامنة في ان الوجود لا ضده قال ولا ضده أقول الصدقات وحودية يقابل  
داتا اخرى في الوجود ولا استحالة ان يكون الوجود داتا وان يكون له وجود استحالة ان يكون صدى  
لغيره ولا انه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول ما خارجي متعرض له الوجود الخارجي ودهنه فعرض  
له الوجود الذهني ولا يبنى من احداً لصددين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس نقابل الصدين على  
ما ياتي بتحقيقه في معنى المعدوم بل يقابل السلك الايجاب ان احداً مطلقين ولا نقابل العدم بالملكة المسألة  
التاسعة في انه لا مثل للوجود قال ولا مثل له أقول المثلان داتا وجوديتان يستدل كل واحد  
منهما مسدداً صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً تحت اداسق احدهما الى الذهن ثم تحققة الآخر لم  
يكنس العمل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه اولاً والوجود للبدنات فلا يماثل شيئاً اخر اذ يماثل بل يماثل  
معقول يساوي في العقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول معارض للمعقول الوجود لا يقال ان كونه حريته متساوياً  
في العقل بكان له وهو المحرر في لا تاقول هما السامعتا ريين في المعقولية وان كان احد حري في المحرر  
هو الكل لكن لا تنافي ليس بماثل اذ يماثل عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولاً ولا يتبع من التلدين  
عارض لصاحبه المسألة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعد ما فاتنا لها قال فتحققت  
بحالته للمعقولات أقول لما انتفت نسبة التماثل بالتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وحيث  
المخالفة بينهما اد الفقه حاصراً في كل معقول بين التماثل والاختلاف وقد انتهى التماثل فوجب الاختلاف  
ولهذا حصله نتيجة لما سبق قال ولا ينافيها أقول المتساويان لا يمكن اجتماعهما وقد ثبت ان  
كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروص مطلق الوجود له واحتماعه معه وصدور عليه فكيف بنا فيه  
لا يقال العدم امر معقول وقد قصي العقل بما فات له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها لا تاقول  
منع اولاً كون العدم المظالم معقولا والعدم الحاصل لحط من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع حاصر كافتقار الملكة  
اليه سلبها لكن يمنع استحالة عرض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن  
فيكون داخلاً تحت مطلق الثبات وصدق عليه مطلق الثبات وما فاتنا للوجود المطلق لا باعتبار  
صدق مطلق الثبوت عليه بل مرجح احد مقابله ولا امتناع في عروص احد المتقابلين للاخر اذا اخذنا  
لا باعتبار التقابل كاللكنة والخبرمة فانهما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغايرته لا باعتبار تقابلهما  
وهذا فيه دقة المسألة الحادية عشر في تلازم الشبهة والوجود قال ويساوق الشبهة

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكاب ومقتضى عقله وكيف يتحقق الشيء بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء انحصار الموجود مع عدم  
تعقل الزايد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكاب ومقتضى عقله **اقول** احتلنا الناس في هذا المقام فالمحققون كافة  
من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساواة الوجود والشيئة وتلازمها حتى ان كل شيء على الاطلاق  
فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتفك ليس بشيء وبالجمله لم يتبدوا للمعدود اننا متحققون  
بالمعدود الخارج لا ذات كذا في الخارج والذات هي ذات له دهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدود  
الخارج ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا عبرها وهؤلاء مكابرون في التصريح  
فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود والمعدود وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق  
الشيئة بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم و  
نسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا  
تأثير لها في الذات انفسها ثابتة في المعد مستغنية عن المؤثر في جعلها ذاتا ولا في الوجود لانته  
عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبتت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان  
بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجود  
في الثبوت ومما زادها بخصوصية ومما به الاشتراك معاير لما به الامتياز ويكون اتصاف ذلك الاتصاف  
بالثبوت امرا زائدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصريح قد نلتهم مذهبهم ومما ثبت  
في نفس الامر والزمهم الحق تقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في المعد لاستغنتا الممكنات في وجودها  
عن المؤثر فانتفتت القدرة اصلا وراسا والتالي باطل فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان القدرة  
حينئذ لا تأثير لها في الذات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما تمت  
في نفس الامر وذلك يستلزم نفى التأثير اصلا وما بطلان التالى في الاتفاق والبرهان دل عليه  
على ما ياتي فليهذا استبعد المصريح هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف  
امرا ذهنيًا وانه منتفك في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا  
برهان اخر دل على انتفاء الماهيات في المعد وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من  
اشخاصها في المعد ما لا يتناهي كالاستواء والبياض والجوهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصريح بالحال  
وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت  
لها الوجود لا انتفاء لتعقل امرا زائدا على الكون في الاعيان فالزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات  
وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا  
يعقل مع اننا نكتفي في اثبات عمالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسألوننا ابراهيمين

النفى فلا  
واسطة

المشبهين  
وذلك

مختار

ولو اقتضى التميز الثبوت عما لزمه محالات والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفاءه وهو يرافى الثبوت والعدم  
الدالة على استحالة ما لا يتساهى كما تدل على استحالة في الوجود تدل على استحالة في الثبوت اذ دلالتها  
انما هي على انحصار الكاين في الاعيان وقول المص والمحصار الموجود عطف على الانتفاء اى وكيف يتحقق الشيء  
بدون الوجود مع انتفاء القدرة وانتفاء الانقضاء ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الرايد هكذا  
يدعى ان يفهم كلامه ههنا قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزمه محالات اقول لما ابطال مدعى  
المشاهيرين شرع في ابطال حججهم بطرح حجتين اولى ذكرهما المص والطالما انما الحجة الاولى فقريرها ان كل معدوم  
متميز بكل متين فكل معدوم مرات اما المقدمة الاولى ويدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم للعلو  
متميزا لثاني ان المعدوم مكروه فانما يريد اللذات ومكره الا لا بد له وان يتميز المراد عن المكره الثالث  
ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانما من بين الحركات بمسيرة وبين الحركات الى السماء وبحكم بقدرتنا  
على احداث الحركات دون الاخرى فلو لا متميز كل واحد منهما عن الاخر لا يستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية  
فلان التميز صفة تامة للتمييز وبوت الصفة يستدعى بوث الموصوف ولا تفرغ عليه والحواش ان التميز  
لا يستدعى الثبوت عينا والا لزمه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كتركيب  
الباريتعالى واحتجاج الصدين وعبرهما وبتميز احدهما عن الاخر ولو اقتضى التميز الثبوت ليعنى لزم بوث  
المستحيلات مع اتمام وافقونا على انتفاء المستحيل لثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خاليا وليس ثبات  
له لعين اتفاقا لثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لا تنف اذ لا قدرة على الثبات وكذا المراد منه  
قال والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفاءه اقول هذه الحجة الثانية لهم على بوث  
المعدوم وهى انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امر اعمى والا ليرى فرق بين معنى الامكان وبين  
الامكان المنفى فبكون امر بوثى وليس حوها قابلا بذاته ولا بد له من محل بوثى وهو الممكن لا استحالة  
قيام الصفة بغير موصوفها بكون الممكن العدمى ثابتا وهو المطلوب واجاب المصريح عنه بان الامكان  
امر اعتبارى ليس متبعا حارحا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتى حالا في محل عدمى وهو باطل قطعاً  
فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالممكنات وهم وافقونا على انتفاءها حارحا فيمطل قولهم ممكن  
ثابت المسئلة الثابتة عشر في نفى الحال قال وهو يرافى الثبوت والعدم النفى فلا واسطة اقول  
ذهبوا لها تسموا ساعدا من المعتزلة والقاصى الحونى من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الوجود والمعدوم  
وهى ثابته وسموها الحال وحدوها بانها صفة لوجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من  
الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة بان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود  
والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفى مترادفان ولا شئ عند العقل اظهر من

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونوقضوا أنفسهم والعذر بعد قبول التماثل

والاختلاف  
والترام التسلسل  
باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال **الوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا** ويجوز قيام العرض بالعرض **أقول** لما بطل مدعيتهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهاً الأول قالوا قد بين أن الوجود زائد على الماهية فما سيكون موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً ولا معدوماً ولا أولاً ولا باطلاً أما الأول فلا لأنه لو التسلسل وأما الثاني فلا لأنه يلزم منه انصاف الشيء بقبضه معنى الثالث إن الوجوه غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد أبيض أو سواد أبيض أصلاً كذلك لا يقال الوجود أبيض أو الوجود أبيض أصلاً ولا يكون موجوداً ولا يكون أولاً ولا ينقسم إلى السيتين إعم منها ويستحيل أن يكون الشيء إعم من نفسه الوجه الثاني أن اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض متمماً عن الآخر ما مرنا على ما به الاشتراك ثم الوجهان أنهما موجودان لو قيام العرض بالعرض ما كانا معدومين لزماً يكون السواد امر معدوماً وكذلك البياض هو ناظر بالضرورة فثبتت بواسطة الجواب من وجهين الأول أن الكلّي ثابت في الدهن فلا يرد عليه هذا القسمة الثاني أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي وايضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بغيره **قال** ونوقضوا أنفسهم **أقول** أعلم أن نفاة الأحوال قالوا وجدنا ملخص أدلة متبني الحال يرجع إلى أنهما حقايق تستر في بعض دلتاها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك متعاير لما به الامتياز ثم قالوا إن ذلك ليس بوجود ولا معدوم فوجب لهول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فإن الأحوال عندهم متعددة مسكنة فلها جهتان اشتراك هي مطلق الحالة وامتيار وهي خصوصيات تلك الأحوال وجهة الاشتراك معيارية لمحة الامتياز فيلزم أن يكون للحال حال آخر ويتسلسل **قال** والعذر بعده قبول التماثل والاختلاف والترام التسلسل باطل **أقول** اعتذر المنتسبون عن الرام النفاة وجهين الأول الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني القول بالترام التسلسل والعذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا أسس إلى معقول آخر فاما أن يتحتم في المعقولة ويكون المتصور من أحدها هو المتصور من الآخرهما المتساويان وأما يعتد أن عوارض الأخوة لها ألا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور فيهما وأما الثاني فلا أنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع فعواهم إبطال التسلسل انتهى ههنا وأجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في امر متوقف بثبوت امرين بهما يتبع الاختلاف والتماثل وأما إذا اتحدتا في امر سلبى فلا يلزم ذلك والأحوال وإن اشتركت في الحالة كالسوادية والبياضية إلا أن ذلك المشترك امر سلبى فلا يلزم التسلسل وهي غير مضمرة عندهم لأن الأحوال عندهم ثمانية المسئلة الثلاثة عتري في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال **قال**

المتن

فيبطل ما فرغوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدد وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثبات صفة

يبطل ما فرغوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدد وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثبات صفة  
 واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مقابلة التحيز الجوهرية وفي اثبات  
 صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي إمكان وصفه بالجسمية ووقوع التثا في اثبات الصانع بعد  
 اتصافه بالقدرة والعلم والحياة **أقول** لما بطل مذهب الفالين بثبوت المعدوم والحال  
 بطل ما فرغوا عليه ما قد ذكر من وقوع اثبات الذات في العدد احكاماً مختلفة في بعضها الاوالتفتوا  
 على ان تلك الذات غير متناهية في العدد فكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية  
 باشخاصها الثاني ان الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهر او العرض عرضاً وانما تأثير الفاعل في جعل  
 تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدد لم تزل والمؤثرات تؤثر على طريقة الاحداث  
 وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر  
 جوهرها لفاعل لا تنفي بانتفاءه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم انتفاء الحكم الثالث اتفقوا  
 على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كلها متساوية في كونه ذاتاً وانما يختلف صفاتها  
 عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات اكانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف  
 المذوات والآحادان ينقلب التوابع حوهر او بالعكس ذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا  
 في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدد لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل  
 كصفة الجوهرية في الجوهر والتوادية في التواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عياش الى ان تلك  
 الماهيات عن الصفات في العدد واما الجبائيان وعبد الجبار وابن مكيه فانهم قالوا بصفات الجوهر  
 اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحياة وما يتربط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة  
 احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة  
 بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابع  
 الحصول في التحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود  
 او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات واجبة الى  
 الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها  
 بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري ابو اسحاق  
 بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية  
 فتركتها فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التحيز وقال البصري شرط الحصول في حيز الوجود

الجنس وما يتبعها  
 في حال الوجود  
 وفي مقابلة  
 التحيز الجوهرية  
 وفي اثبات  
 صفة المعدوم  
 بمقتضى  
 معدوم وصفه  
 إمكان وصفه  
 بالمتنوع ووقوع  
 التثا في اثبات  
 الصانع بعد انتفاء  
 بالقدرة والعلم  
 والحياة  
 وان تلك الذات  
 متباينة باختلافها

ومن قيمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغيره لك تما لا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

فيقال بله عدم  
مثله وقد  
يجمعان باعينا  
التقابل ويعقلان  
معا وقد يؤخذ  
مقيدا فيقال بله  
عدم مثله

فهو حال لعدم موصوف بالمتجهز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عباس انه حال لعدم غير موصوف باحدها  
ولا يفرضها السادس اتفق المحدثون الا ابا عبد الله البصري على ان المعدو لا صفة له بكونه معدوما  
والبصر ثابت له صفة بذلك المتابع اتفقوا الا ابا الحسين النخاس على ان الذرات المعدو لا توصف  
بكونها اجساما ووجوه النخاس اتفقوا على ان من علم ان للعالم صافعا قاردا حكيما مرسل للرسول  
قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على جواز انصاف المعدوم  
بالصفات المتغيرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجود لان  
ثبتت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه قال ومن قيمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف  
بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها أقول لما ذكرنا قارب القول بثبوت المعدو شرع في تفادي القبول  
بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قيمة الحال الى المعلل وغيره قالوا بثبوت الحال للشئ اما يكون معللا  
بوجود قائم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم والا يكون كذلك كسوابق السواد فقسموا الحال الى  
المعلل وغير المتان اتفقوا على ان الذات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال  
يتضاف اليها واتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في التوازن فيوز على التقديم  
الاقتلاب الى المحدث وبالعكس لان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والا تسلسل ولا صفة ذات  
والا تسلسل المسائل ثم اربعة عشر في الوجود المطلق والخاص قال ثم الوجود قد يؤخذ  
على الاطلاق فيقال بله عدم مثله وقد يجمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا  
فيقال بله عدم مثله أقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان  
قد يؤخذ عارضا لماهية ما فخصص الوجود وقد يؤخذ بجره من غير النعته الى ماهية خاصة فيكون  
وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فقلوا الوجود العام فيقال بله عدم مطلق غير مخصص بماهية خاصة وهذا  
الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجمعان على الصدق فان المعدو في الخارج الموجود في الذهن يصدق  
عليه انه معدو ومطلق وانه موجود مطلق نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعها في الصدق على  
شئ واحد وانما يجمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل لهذا كان المعدو مطلقا متصورا للحكم عليه  
بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احدا قسما مطلقا الثابت  
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدو المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق  
امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدو المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود  
الملكات فمخصص باعتبار رخصتها فان كان يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان

في  
المحدث  
يجمعان  
بالتقابل  
والخاص

ويقتصر الى الموضوع كدقتار ملكته ويؤخذ الموضوع تخصيما ونوعيا وجنسيا ولا جسد له بل هو بسيط فلا فصل له

ويكثر بتكرار  
جسمه ان الملكة  
يقسم الى الموضوعي

الموضوعات و  
يقال بالتشكيك  
على عوارضها

لا  
الاشياء  
جسمه ان الملكة  
جسمه بسيط

لا

جسمه بسيط

وغيره من الماهيات فانه بقاءه عدم مثله المسئلة الخامسة عشر في ان عدم الملكة يقتصر الى الموضوع قال ويقتصر الى الموضوع كدقتار ملكته اقول عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل لخطا قاصر الوجود ويقتصر الى الموضوع كدقتار الملكة اليه فانه عارة من عدم شئ عن شئ اخر مع امكان انصاف الموضوع بذلك الشئ كالشي فانه عدم الصر لا مط ولكن عن شئ من شأنه ان يكون بصيرا فهو يقتصر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يقتصر الملكة اليه ولهذا لما امتنع الصر على الحايط لعدم استعداده امتنع العي عليه قال ويؤخذ الموضوع تخصيما ونوعيا وجنسيا اقول لما قتر عدم الملكة بانه عدم شئ عن موضوع من شأنه ان يكون له وحسب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع تتخصى فعدم التخصى عن الامر عدم ملكة وعدمها عن الاثنا ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم التخصى عن الاثنا ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجسدي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فايده فيه المسئلة السادسة عشر في ان الوجود بسيط قال ولا جسد له بل هو بسيط فلا فصل له اقول ندبتنا ان الوجود عارض لجميع المعقولات ولا معقول اعم منه فلا جسد له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انفقت الجنسية انتقت الفصلية بل هو بسيط لا يبق له لا يجوز ان يكون مركبا من الاكثناس والفصول كتركيب العدد من الاحاد لا تايقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا ولا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الحرج والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو صنف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضا اياه كذلك هذا خلف المسئلة السابعة عشر في مقولته على ما تحت من الجزئيات قال ويكثر بتكرار الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير منكثرة فاذا اعتبر عرضها الماهيات تكثر بحسب تكثرها لا سيما لغير عرض العرض التخصى لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكل على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق المعارض على معروضاته ويقال على تلك الماهيات العوارض الوجودات المعارض للماهيات التشكيك وذلك ان الكل ان كان صدقه على افرادة على السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء يكون بعض تلك الامراد اولى بالكلية من الاخر او اقدم منه فيوجد الكل في ذلك لبعض اشده منه في الاخر كان مستككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود



فليس جزء من غير مطلقا والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شئ مطلق ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات

وقد يتبادر  
الاعدام ولهذا  
استند عدم  
المعلول الى  
عدم العلة

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واستند عدمهم ويكون مشككا قال فليس جزء من غير مطلقا اقول هذا نتيجة ما تقدمت وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التقادرات في الماهية واحراءها على ما ياتي فيكون البسطة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلا تارة عارضا لها على ما تقدم من امتناع كونها جزءا من غير وانته زائد على الحقائق واما بالنسبة الى وجوداتها فلا تارة مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسئلة

التاسعة عشر في الشئ قال والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي برسنا الوجود اما ذهبي واما خارجي والمشارك بينهما هو الشئ فان اراد حمل الشئ على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذ اعرفت هذا مقول الشئ والذاتية والحرزنية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لا لها لا تقبل الاعراض لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كئصال الجوانب والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شئ مطلق في شئ مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات التخصيصية المخصوصة المسئلة التاسعة عشر

في تباير الاعداد قال وقد يتبادر الاعداد ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونا في عدم الشرط وجود الشرط صحيح وعدم الضد وجود الاخر بخلاف باقى الاعداد اقول لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدميات فقد منع قوم من تبايرها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فانها تمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجه تليق الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها ولو لا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانما نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط نيا في وجود الشرط لا استحالة الجمع بينهما لان الشرط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لا تنفآ صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصح

ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يميز من نفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يميز عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عدمه لغيره فيكون امرامعقولا ثانيا واسم ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخاق الوجود والعدم بجميع

صحة الشئ  
لا غير ما في  
عدم الشرط  
وجود الشرط  
صحة وعدم  
الضد وجود الا  
بخلاف باقى الاعداد  
صحة الشئ  
ثم العدم قد  
يعرض لنفسه  
فيصدق النوعية  
والتقابل عليه  
باعتبارين

وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي والاشياء المرتبة

في العمود  
المخصوص وجود  
استاكس عدمها  
وقسمه كل منهما  
الى الاحتياج و  
الغير منصفة  
حقيقية واذا  
حمل الوجود على  
رابطة تثبت  
مواد ثلاث في  
انفسها وجهات  
في التقفل دالة  
على وثاق الرابطة  
وضعها في  
الوجود والاحتياج

جاءت في ان عمود  
من عمود الاعم

خلف قسمه الى  
والعدم

في  
قسمه ثالث

جميع المعفولات حتى بنفسه فاد اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها بعدمه كان العدم  
عارضاً لنفسه ويكون عدماً لعارض لعدم مقابل المطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدمه له  
منه باعتبار ان العدم المروض اخذ مطلقاً على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض  
للمروض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان  
جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي **اقول** لما بين ان الاعداد متمايزة بان عدم المعلول  
يستدل بعدم العلة ذكر ما يصلح جواباً بالتوهم من عكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فانزل  
هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما ياتي ثم قيدنا التقى بالخارج  
لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني بايكون  
عدم المعلول اظهر عدم العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التقفل  
لا باعتبار الخارج ولا يفيده العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي اني لا يفيده الا الوجود  
في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان اني مطابق للامر نفسه **المسئلة**  
**العشر** وان في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المرتبة في العمود والمخصوص  
وجودا تتعكس عدمها **اقول** اذا فرض امران احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم  
احدهما الى الاخر بالعموم والمخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان  
وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان  
لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد  
عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم  
فاذا ترتب شيان في العموم والمخصوص وجودا ترتب على العكس عدما بان يصير الاخص اعم من طرف  
العدم **المسئلة** **الحادية عشر** في قسم الوجود والعدم الى المحتاج والغني **قال**  
وقسمه كل منهما الى الاحتياج والغني منصفة حقيقية **اقول** كلا واحد من الوجود والعدم اما  
اينكون محتاجا الى الغير اما اينكون مستغنيين عن الاول يمكن والثاني واجب وممتنع وهذه القسمة  
حقيقية اي يتبع الجمع والخلو اما متبع الجمع فلا سيما لكون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس  
واما متبع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية**  
**والعشر** في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت  
مواد ثلاث في انفسها وجهات في التقفل دالة على وثاق الرابطة وضعها في الوجوب والامتناع

والامكان وكذلك لعدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد يؤخذ دأية فيكون للقسمه حقيقته لا يمكن انقلابها

والامكان اقول الوجود قد يكون محولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطا للموضوع  
والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كل التقدير لا بد لهذه النسبة اعنى بسطة المحمول فيهما  
الى الموضوع من كفيته هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهه  
باعتبارين فاننا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمى مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل  
عليه العبارات سميت جهة وقد تحذف كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغير ان كقولنا  
الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كفيته نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب  
واما الجحمة هي ممكنه وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الرط وصعفه فان الوجوب يدل على  
وثاقه الرط في طرف التبت والامتناع على وثاقته في طرف لعدم والامكان على ضعف الرط  
قال وكذلك لعدم اقول اذا جعل لعدم محولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او  
معدوم عنه الكتابه حدثت الجملات الثلاث عند التعقل والمواد في نفس الامر **المسئله**  
**الثالث والعشرون** في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها قال والبحث في تعريفها  
كالوجود اقول ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان  
هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريفها لفاظها ما يكون شاعرا  
لها الاعلى انه حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفها تهم دوربة لانهم عرفوا الواجب بانه  
الذي يستحيل عدمه والذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده والذي  
يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه والذي لا يستحيل وجوده  
ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دذاهر **المسئله** **الرابعة والعشرون**  
في القسمه الى هذه الثلاثة قال وقد يؤخذ ذاتيه فيكون للقسمه حقيقته لا يمكن انقلابها  
اقول اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقوله  
منقسمه اليها قسمه حقيقه اي يمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون  
واجبا لوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها  
في واحد لا سحاله ان يكون شئ واحد واجبا لذاته وممتنع لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا  
لذاته وممكنا لذاته فالقسمه حينئذ حقيقه واعلم ان القسمه الحقيقيه قد تكون للكل بفصول ولوان  
تتمه وتفصله الى الاقسام المندرجه تحته وقد يكون عوارض معارفه والقسمه الاولى لا يمكن انقلابها  
ولا يصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت القسمه كقولنا الحيوان اما باطلاق واصا من

جملة القسمه

وقد توخذاً الأولان باعتبار الغير فالقسمتان مائة تجمع بينهما يمكن انفلاهما ومائة الخلوين الثلاثة في الممكنات

ويستترك الوجود  
والامتناع اسم  
الضرورة وان اختلفا  
بالسلب لا يتجادل  
منها ما يصدق  
على الاخر اذا  
تقابل في المضاف  
اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعيتين ويستحيل انقلاب هذه القسمتين بمعنى ان  
الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت  
واما القسمتان الثانية فانه يمكن انقلابها وبصير احدا القسمين معروضا للميزا الاخر الذي به وقعت  
القسمتان كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والسكن قد يتصف بعرض  
الاخر فيقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمه المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان  
الذاتي من قبيل القسم الاول لا يستحيل انقلاب لواحي لذاته بمنعها لذاته او ممكنا لذاته وكذا  
الساكن قال وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمتان مائة تجمع بينهما يمكن انفلاهما ومائة  
الخلو بين الثلثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب الامتناع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات  
انقسم المعقول اليها على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول يجب ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا  
لغيره على سبيل مع الجمع لا الخلو لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا مكان الخلو  
عنه الا بالنظر الى وجود العلة ولا عدهما وهذه القسمتان يمكن انقلابهما لان واجب الوجود بالغير قد يغير  
عده علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه  
القسمتين في الممكنات انقلبت ما نفعنا الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع  
بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير المستلزم الخامسة  
والعشر في اقسام الضرورة والامكان قال ويستترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة  
وان اختلفا بالسلب والايجاب اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل  
واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورة وكما نختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة  
الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما قال وكل منهما يصدق على الاخر  
اذ تقابلا في المضاف اليه اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب  
الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب  
العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه والوجود  
والعدم اللذين يضاف لوجوب الامتناع اليهما وانما اشتراطهما بل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما  
على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم  
يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود  
يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العدم والعدم مقابل

في اقسام الضرورة والامكان

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالسلب الى الاستقبال

ولا يشترط المعد  
في الحال والا اجتماع  
القيضا والتلبي  
اعتبارية لصحتها  
على المعد ولا صحة  
السلسل  
ولو كان الوجود  
بثبوتها لزم  
امكان الواجب

**قال** وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص  
**اقول** القسمة العقلية ثلاثة واجب ممسوع وممكن ليس بواجب لا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الحاشي  
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفي الوجود والعدم  
لا عنهما معا بل عن الطرفين المقابلين للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة  
العدم وممكن العدم وهو ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ هذا المعنى  
كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابلها فان رفع احدى الضرورتين لا يترتب ثبوت  
الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان  
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في المستقبل  
من غير التفتات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط  
العدم في الحال والاتصاف بالقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال  
شرطه العدم في الحال فالوا لا نه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان  
الوجود كما اخذه الى الوجوب خوجه لعدا الى الامتناع وايضا اذا اشترط في مكان الوجود في المستقبل  
العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط  
وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتماع القيضان وايضا العدم في الحال  
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولان لا ينافي امكانه في المستقبل المسئلة  
**السادس والعشرون** في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال**  
والثلاثة اعتبارية لصدها على المعد ولا استحالة السلسل **اقول** هذه الجهات الثلاث اعني  
الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها  
تحقق في الاعيان الوحيدتها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامر ان الاول ان  
هذا الامر تصدق على المعد فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب لعدم الممكن  
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوقاذا اتصف بالمعدوقها كانت عدمية لا استحالة  
اتصاف المعدوق بالتبوت في الثاني انه يلزم للسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الوجود  
ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته  
بوجوده لا يخالف عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور بثبوتية لزم اتصافها باحد  
الثلاثة ويتسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب بثبوتية لزم امكان الواجب **اقول**

الواجب  
لا يمكن

ولو كان الامتناع ثبوتيا لزما مكان المتنع فلو كان الامكان ثبوتيا لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين  
نفي الامكان  
والامكان المنع  
لا يستلزم ثبوت  
الوجود شامل  
للذات وغيره  
وكذا الامتناع  
ومعروض ما

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعدان شرع في الدلالة  
على كل واحد من الثلاثة بدأ بالوجود الذي هو امرها الى الوجود فهو ثبوتيا انه ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لو كان  
لكان يمكننا التالى اطلاق المفردة مثلا بالسرطنة ترصعه للتغير الضعف معتقرا الى الموضوع وهو معتقرا الى ذات الواحد  
فكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالى فلا نر لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب  
اما هو واجب هذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن رواه فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون  
ممكنا هذا خلف **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزما مكان المتنع **اقول** هذا حكم ضروري  
وهو ان الامتناع امر عدوى قد نبهه ههنا على طريق التشبيه الاستدلال بان الامتناع لو كان  
ثبوتيا لزما مكان المتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني المتنع فيكون المتنع  
ثابتا هذا خلف **قال** فلو كان الامكان ثبوتيا لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول**  
اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو شئ ام لا ونحوه القول فيه ان الامكان قد يؤخذ  
بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ  
بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف لعدة اليه وهو الامكان الاستعدادي اما  
الاول فالحققون كافة على انه امر اعتباري لا يتحقق له عيننا واما الثاني فالاولا وابل قالوا  
انه من باب الكف وهو قابل للشدة والضعف والحق يا باه والدليل على عدمه في الخارج انه  
لو كان تاما مع انه اضافة بين امرين واذ اضافة لزم ثبوت مضافيه الذين هما الماهية والوجود  
فيلزم ناعره عن الوجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا  
يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال ابن علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال  
لو كان الامكان عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدميات  
والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع **المسئلة**  
**السابعة والعشرون** في الوجوب والامكان والامتناع المطلقه **قال** الوجوب شامل للذات  
وعبره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير  
التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلوم  
لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل  
لها وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموما للوجوب عموم  
الجنسية والا تركب الوجوب لذاته بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني **قال** ومعروض ما

جواب الفقيه  
المطلق

بالغير منهما ممكن ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمه الحقيقيه وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها التقا واحه بالغير وممتعه بالغير فانها ممكنه بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتبر به الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات الامتناع بالذات وكذا الممتنع بالغير قد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمه الحقيقيه **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمه الحقيقيه التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف **المسئله الثامنه والعشرون** عرض الامكان وقيمه للماهيه **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهيه وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهيه من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهيه نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علته الممكن فان الماهيه اذا اخذت موجوده كانت واحده ما دامت موجوده وكذا اذا اخذت معدومه يكون ممتنعا مادامت معدومه واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبه ما دامت العلته موجوده واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعه ما دامت العلته معدومه **قال** وعند اعتبارها بالنظر اليها يتبنت بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهيه والى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو طاهر مما تقدم **قال** ولا مسافه بين الامكان الذاتي والغير **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا باعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجود والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا مسافه بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيئ اخر وكل ممكن الثبوت لشيئ اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقة وواجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئله التاسعه والعشرون** في علته الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظنا الدهن الممكن موجودا طلب العلته وان لم يتصور غير وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفيه الوجود فليس علته لما يتقده عليه بما نسب **اقول** اختلف لنا سببها في علته احتياج الاثر الى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير

الى الماهيه  
وعلمها وعند  
اعتبارهما  
بالنظر اليهما  
يلتزم ما بالغير  
ولا مسافه بين  
الامكان الذاتي  
والغير وكل  
ممكن العروض  
ذاتي ولا عكس  
واذا لاحظنا  
الذهن الممكن  
موجودا طلب  
العلته وان لم  
يتصور وجود  
الحادث فلا  
يطلبها ثم الحدوث  
كيفيه الوجود  
فليس علته لما  
يتقده عليه  
بما نسب

والحكم باحتياج الممكن ضرورة ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل

المقابل فلا بد  
من الانتهاء الى  
الوجوب وهو  
ساقط ويلحقه  
وجوب اخر لا  
يخلو عنه قصبة  
فعلية  
حتى لا يكون  
الى العدم

حتى لا يكون  
وجوب

وقال اخرون انها الحدوث لا غير وقال اخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا لم يحل  
الماهية الممكنة وادخل الوجود والعلة عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يطر شيئا اخر سوى الامكان  
والشأوى اذ حكم العقل بالشأوى الذاتي كاف في الحكم بامتساع الرجحان الذاتي والاحتياج الى العلة  
مرجيت هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حدا ثانيا وجوبه وان كان فرضا محالا فالعقل يحكم بعدم  
احتياجه الى المؤثر علم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيمتد للوجود فيتاخر عنه تاخرا  
ذاتيا والوجود متأخر عن الوجود والاحتياج متأخر عن الاحتياج من حيث علة الاحتياج  
فلو كان الحدوث علة الحاجة لم تقدم الشيء على نفسه مرات وهو محال **المسئلة الثلثون**  
ان الممكن يحتاج الى المؤثر قالوا الحكم باحتياج الممكن ضرورة **اقول** اختلف الناس في هذا فقال  
قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى رهان فان كل من تصور شيئا في  
الممكن جرم بالضرورة ان احدهما لا يتخرج من حيث هو متساوي اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المخرج  
ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال اخرون انه استدلال في وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم  
يتصوروا الممكن على ما هو **المسئلة الحادية والثلاثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد  
من الفاعل قالوا ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن  
من حيث هو هو لا باعتبار وجود علة او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحيل  
ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحدا الطرفين على الاخر بالنظر الى  
ذاته **قال** ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول**  
اولوية احدا الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمة  
لجميع الشرايط مستغنيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف  
الاخر وهذا الاولوية الخارجية لا يكفي في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك اننا اذا  
فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية والا  
يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والا يلزم من الحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي  
على الاخر لا مرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الرابع والمرجوح فخصيص احد  
الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد  
من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **قال**  
وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قصبة فعلية **اقول** كل ممكن موجود او معدون فانه لا يخفى



والامكان لازم ولا يجتأ الماهية او تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى

الامكان نسبة

تماما الى نقص

والاستعداد

قابل للتدبر

والضعف وبعد

ويوجد للممكنات

وهو غير الامكان

الذاتي والموجود

ان اخذ غير

مسبق بالغير

او بالعدم فنقد

ذلك

في

والا حادث

والسبق ومقابله

اما بالعلية

او بالطبع او

بالزمان او بال

لرتبة الحسية

او العقلية

فجاء

او بالشرف

بالذات والحصر

استقر

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدلتنا على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو  
 المتأخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واحدا مادام الشيء موجودا وهذه  
 الضرورة يسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازم ولا يجتأ الماهية  
 او تمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لو لا ذلك لا يمكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة  
 او تمتنع وقد يتبادر امتناعه فيما سلف **قال** ووجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم  
**اقول** يريدان يبينان ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سمي  
 بوجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو ذاتي على  
 طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكمه بجواز مقارنه وجوب الوجود كجواز العدم وهذا  
 الوجوب ليس بلازم بل ينفع عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان  
 نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تأكيد الوجود وبقونه والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب  
 الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية**  
**والثلاثون** في الامكان الاستعدادي **قال** والاستعداد قابل للتدبر والضعف وبعد ويوجد  
 للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان  
 الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قرينها من الوجود وبعد ها عنده وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان  
 قابل للتدبر والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد  
 العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة ابعد واضعف من استعداد الاسانية لها فهذا هو الاستعداد  
 الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعد ويوجد بعد عدمه للممكنات  
 فان الماء بعد تجمده يستعد لصيرته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال  
 ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة**  
**والثلاثون** في القدم والحديث **قال** والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا  
 فحادث **اقول** هذه قسمه للوجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير ولا يبقيه  
 الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث  
 هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة  
 الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والمحصر استقر **اقول** لما ذكرنا ان القديم هو الذي  
 لا يسبقه الغير والعدم على اختلاف التفسيرين والحديث هو الذي يسبقه الغير والعدم وجب عليه ان

مجب التفتت

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني المتأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة  
الاول التقدم بالعلية وهو كقدّم حركة الاصع على حركة الحاتم ولهذا فانه لو لا حركة اليد لم يحصل حركة  
الحاتم وهذا الترتب لعقل هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له خط في  
التأثير المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كقدّم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول  
ان المتقدم هناك كان كافيافي وجود المتأخر والمتقدم ههنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث المتقدم  
بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالات الابن الرابع المتقدم  
بالرتبة وهي ما خسة كقدّم الامام على المأمور وعقلية كقدّم الخنفس على النور ان جعل المبدأ  
الاعم الخامس التقدم بالشرف كقدّم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعية ثم المتكلمون  
رادوا قسما اخر للتقدم سموه التقدم الذاتي وقتلوا واية تقدم الاس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية  
ولا بالطبع ولا بالزمان ولا بالحاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وظاهرت له ليس بالرتبة ولا بالشرف  
فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر اسبق رائ لا رهاني اذ لم يبق رهان على الحصار التقدم في هذه  
الانواع واقسم انما تنحصر اذ اردت بين النعم والافات **المسئلة الرابعة والثلاثون**  
**في ان التقدم مقول بالتشكيك قال** ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في  
انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاستتراك  
وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد  
من المتقدم وحده ما للمتأخر دون العكس وقال اخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يستترك  
في ان المتقدم مما هو متقدم له يتي ليس للمتأخر ولا شئ<sup>الشيء</sup> الا وهو موجود للتقدم وهذا المعنى المشترك يقال  
لا بمعنى واحد فان التقدم بالعلية يوحد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر  
اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض  
انواع التقدم ادلى بالتقدم من بعض واعلم اننا اذا فرضنا متقدما على ب بالعلية رجع مقدما على ب بالعلم  
كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فحينئذ ب احدا المضافين اولى بتأخره عن  
المضاف الاخر من تأخر د عرج فاحفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك  
وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب استثنى التقدم ج على د كان تأخر ب عن ا استثنى تأخر د عن ج وهذا  
نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر  
د ع ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**

وحيث وجد التفاوت امتنع جسيته والتقدم دايمًا بعارض زمانى أو مكانى أو غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان

لا يعتبر فيهما  
الزمان والآ  
لتسلسل والحدوث  
الذاتى متحقق  
والقدم والحدوث  
اعتبارا عقليا  
ينقطعان  
بإقطاع الاعتناء  
ويصعد الحقيقة  
منهما

وحيث وجد التفاوت امتنع جسيته أقول لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدم  
بالتشكيك ظهر أنه ليس جسا لما تحته وان مقولته على ما تحته قولاً لعارض على معرضه لا قول  
الجنس على أنواعه لا متناع وقوع التفاوت في اجراء الماهية قال والتقدم دايمًا بعارض زمانى  
أو مكانى أو غيرهما أقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هي لم تكن مقدمة على غيرها ولا متأخرة  
وانما تعرض لها التقدم والتأخر باعتبار ارجح عنهما اما زمان كما في تقدم الزمانى أو مكان  
كما في تقدم المكانى أو غيرهما كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأخر والتأثير وكما في تقدم العالم  
على المتعلم باعتبار المشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان  
لا يعتبر فيهما الزمان والآ تسلسل أقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان  
حقيقيين بل لا بقالان عليه الأعلى سبل الحاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما من  
أن القديم هو الذى لا يسفد العير والحدث هو المسوف بالعمى والمسبوق بالعد كما قال المص رحمه الله  
في المسئلة الثالثة والثلاثون وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديما او حادثا  
فهذا المعنى افتقر الى زمان آخر وتسلسل اما التقدم والحدوث بالجواز فانهما لا يتحققان بدون الزمان  
وذلك لان القدم يقال بالجواز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والحدوث لما لا يستطال  
زمانه قال والحدوث الذاتى متحقق أقول قديمتان ان اصنافا للتقدم والتأخر خمسة او  
سنة ومن حملتها التقدم والتأخر بالطبع والحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متأخرا عن العد  
بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدا استحقاق الوجود والعد ولا يستحق من غير استحقاق  
احدهما وما بالذات احق بما بالخبر بالاستحقاقية اعنى التأخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية وذلك  
هو معنى الحدوث الذاتى قال والقدم والحدوث اعتبارا عقليا ان ينقطعان بانقطاع الاعتناء  
أقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعانى المحققة في الاعيان وذهب عبد الله  
بر سعد من الاشعية الى انها وصعان زايدين على الوجود والحق خلاف ذلك واتما اعتبارا عقليا  
تصورها الذهن عند مقايضة سبق الغير اليه وعدم لاهما لو كانا بتوحيدين لزم التسلسل لان الموجب  
من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم مقدمه فكذلك للحدوث هذا خلف بل هما عقليا  
يعتبرهما العقل وينقطعان <sup>بالقطع</sup> الاعتبار العقلى وهذا جواب عن سوال مقدم وهو ان يقال اذا كان القدم  
والحدوث امرين بتوحيدين في العقل ممكن عرض القدم والحدوث لها وبعود الحدوث من التسلسل وتقرير  
الجوابا هما اعتبارا عقليا ان ينقطعان بانقطاع الاعتناء فلا يلزم التسلسل قال ويصعد الحقيقة

ومن الوجوب لذاته والغيرية ويستحيل صدق الذات على المركب لا يكون الذاتي جزأ من غير ولا يزيد وجوده ونسبته

عليه والآ  
لأن ممكنا

مجموعها  
الواجب

**أقول** الموجد لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسوقا لغيره أولا والأول حادث والثاني قديم ولا يحتاجان في شيء واحد لاستحالة اختراع التقيصين فإدراكهما لا يحتاجان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما **المسئلة الخامسة والثلاثون** في خواص الواجب **قال** ومن الوجوب الذاتي والغيرية **أقول** هذا إحدى الخواص وهو أن الشيء الواحد إذا كان واجبا لذاته استحالة أن يكون واحدا لغيره إذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تقع الجمع والخلوص أدلة على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بما يقال الموجود أمّا واجب لذاته أو واجب لغيره لا متعصم عن كليهما على شيء واحد وكليهما عليه وذلك لأن الموجود أمّا مستعصم عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير أمّا متعصم الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم المحال لأن الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غير والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غير فلو كان شيء واحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم اجتماع التقيصين وهو محال وأما اصع الخلو بينهما لأن الموجد إن كان واجبا صدق أحد الطرفين وإن كان ممكنا استحالة بوجده الأبعد وجوده بالفاعل على ما تقدم فيصدق الحصر **الافتراق** ويستحيل صدق الذاتي على المركب **أقول** هذه حاصلة ثمانية للواجب لذاته وهو أنه يستحيل أن يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب مقتدر إلى إحداثه على ما يأتي وكل مقتدر إلى إحداثه على ما يأتي يمكن أن يكون لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تنوقف على الوحدانية لا تنزلها فإلّا يحدان يكون كل واحد من أجزاء المركب واحدا لذاته ويكون المجموع مستعصما عن الغير اجبا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعددًا والحق أنه لا انتقار في هذه المسئلة إلى الوحدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجبا لذاته لا انتقاره إلى أجزاء الواحدة وكل مقتدر يمكن أن يكون المركب حكما فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدانية **قال** ولا يكون الذاتي جزأ من غيره **أقول** هذه حاصلة ثالثة الواجب لذاته ظاهرة وهي أن الواجب لذاته لا يترك عنه غير وهو ظاهر لأن المركب ما حصى وهو أمّا يكون بانفعال كالمراج أو عقلي كترك الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة **المسئلة السادسة والثلاثون** في أن وجود واجب الوجود وجوده نفس حقيقته **قال** ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والآ لكان ممكنا **أقول** هذه المسئلة يتخلل على بحثين البحث الأول في أن وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره أن يقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته رايده على حقيقته لكان ضفة لها فيكون ممكنا فيعقل إلى علة فذلك العلة أمّا أن يكون نفس حقيقته أو شيئا خارجا عن حقيقته

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به والادليس طبيعته نوعية على ما سلف فجازا اختلاف حقيته

في المرض  
وعده

من حيث  
الوجود  
فان كان  
الوجود  
مستلزما  
للمرض  
فان كان  
المرض  
مستلزما  
لوجوده  
فان كان  
الوجود  
مستلزما  
للمرض  
فان كان  
المرض  
مستلزما  
لوجوده

والقائم باطلا انما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان يؤتى به وهي موجودة او تؤتى به وهي معدومة  
فان اترت فيه وهي موجودة فالكأنت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان  
بغير هذا الوجود عاد الحاصل اليه ويلزم وجود الماهية مترتين والجميع باطل وان اترت فيه وهي معدومة  
كان المعدوم مؤثرا في الوجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجود  
الغير فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني فان الوجوب نفس حقيقته  
وقد تقدم بيان ذلك بما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا  
اقول هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان يقول ماهيته  
تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير  
الجواب عن ان نقول ان ادبينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء  
يتمتع ان يكون نفس الحقيقة او جوامها بل يكون دائما حار جاعها لازما لها كالبياض المقول على بياض  
الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك لان  
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا هاية لها بالقوة ولا اسما لها بالتفصيل  
بل يقع على كل جملة منها اسم واحد يسمى واحدا كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى  
لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواحد وعلى وجودات الممكنات المختلفة  
بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لا رواجي غير مقوم فالوجود يقع على ما  
تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته التي هي وجود الواجب وجود الممكنات في الحقيقة  
لان مختلفات الحقيقة قد يستترك في لا رواجيها بالحقيقة التي لا تدر كها العقول هي الوجود الخاص  
المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك  
الوجود ولسائر الموجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك المألوم بالحقيقة والا  
لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقة غير مدركة وكون الوجود  
مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق  
بما تدبر عليه بهمنيا في التحصيل وحده المص في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على  
ما سلف فجازا اختلاف جرياته في المرض وعدمه اقول هذا جواب عن استدلال ثار استدلال  
به الداهيون الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية  
لمابيتها من اشتراكه والطابع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى المحكم على هذه القاعدة مطالب كبيرة

و ما يتر الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقص بالقابل ظاهر الطلان والوجود من المحولات العقلية

لا متناع استغناء  
عن المحل  
وحصوله فيه

كما متناع الخلاء ووجود الهيولى لا فلاك وغير ذلك من مباحثهم معقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض  
وحان يكون وجود واحد الوجود عارضا لماهية معارفة له وان اقتضت عدمه كان وجود ان الممكن  
غير عارضة لماهياتها فاما ان لا تكون موحدة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان نا طلان  
وان لم يقض واحداهما لم يتصف باحدهما الا ما هاج عن طبيعة الوجود يكون تجرد واحد الوجود  
محتا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته فوعة على ما حققناه بل هو مقول  
ما تشكيك على ما تقدم والمقول على استثناء التشكيك لا يتساوى اقتضاه فان التور يقتضي بعض جزئيا  
انصارا لا عتق بحلاف ساير الانوار والحجارة كذلك فان الحرارة الفيزية تقتضي استعداد الحيوة بحلا  
ساير الحرازة فكذلك الوجود قال وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول اقول لما ابطال  
استدلالهم سرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكرهمنا اسرر احدهما انهم قالوا لانهم انحصا  
احوال الماهية حالة التاثير في الوجود والعلة بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي مؤثرة في الوجود  
ولا يارز التسلسل ولا تاثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي يجوز ان تقتضي صفات  
لها على سبيل العلية والعاولية الا الوجود فانه يمنع ان تؤثريه من حيث هي لان الوجود لا يكون  
معولولا لغير الوجود بالضرورة يارز الحادير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وساير الصفات  
قال والنقض بالقابل ظاهر الطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا  
ان العلة القانلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا  
بشرط الوجود لزم تقدمه المتبني على نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان  
كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلة والجواب ان هذا التمايم لوقلا ان الوجود عارض للماهية  
عرض السواد للجسم وان للماهية شوتا في الخارج دون وجودها انهم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول  
ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تنجز عن الوجود والحصول في العقل لا يحميها ان يكون في العقل  
منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها مفردة فاضاف  
الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المستى بالوجود وجودا اخر ويحتمل  
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما  
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجة عن وجودها  
في العقل فقط قال والوجود من المحولات العقلية لا متناع استغناء عن المحل وحصوله فيه  
اقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان

والفصلية  
والنوعية

ثانياً في الإعيان لم يحل إذا ان يكون نفس الماهيات لصا دق عليها او مغاير لها والقسمان اطلاقاً اما  
الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومتركب من المحتلعات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما  
ان يكون هوها او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في  
الحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقديم  
عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيء في انهما من المعقولات  
الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما يتناهى بل هو امر عطفى بقرض للماهيات وهو من المعقولات  
الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او  
غيرها ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجوداً **قال** وكذلك العلم **اقول** يعني به ان  
العدم من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية  
هي عدمه بل هي وجودها ائماً عارض لغيره **قال** ومهاضها **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم  
من الوجود الامكان والامتاع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها  
افراد اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **اقول** الماهية ايضا  
من المعقولات الثانية فان الماهية قصدت على الحقيقة باعتبار ذاتها لا مرجح انهما موجودة او  
معقولة وان كان ما صدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني  
العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **اقول**  
هذان ايضا من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى فان الماهية مرجح هي وان كانت  
لا تخلو اعني لا اتمامها معاير لهما وهما يصدقان عليها صدق لعارض على معروضه فان الانسانية لو  
كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست مرجح هي كلية ولا جزئية بل انما  
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمه او متحققة والجزئية انما يصدق  
عليها عند اعتبار امور او خصصت لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية **قال**  
والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى  
فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره  
فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية **قال**  
والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات  
الثانية المعارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

واللعقل ان يعتبر المقتضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان تصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم

ان يمثل في  
الذهن ويرفع  
وهو ثابت باعتبار  
قسم باعتبار  
ولا يصح الحكم  
عليه من حيث هو  
ليس بتات  
ولا تناقض  
ولذا يقسم الوجود  
الى ثابت في  
الذهن وغير  
ثابت فيه يحكم  
بينهما بالتأيز  
وهو لا يستدعي  
الهوية لكل من  
المتأيزين ولو  
مرض له هوية  
لكان حكمها  
حكم الثابت

والا لا يمنع صدق الانسان على زيد وكذلك الحسنة للجوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته و  
لكذلك الفصل للناطق وهذا كله ظاهر **المسألة السابعة في التأيز** تصور العدم  
**قال** وللعقل يعتبر المقتضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه **اقول** للعقل ان يحكم بالمشاققة  
بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل السبب والاصافات لا يمكن تصور  
الا بعد تصور معروضه فيكون منصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة  
لان التناقض ليس بالقاس الى الذهن بل بالقياس الى ما في الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانها  
ليس لها في الخارج ما يطابقها تم يتصور صورة اخرى يحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على  
احدهما بما يقابل الاخرى لا من حيث انها حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت الى  
الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على  
الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه **قال** وان يتصور  
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار  
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بتات ولا تناقض **اقول** الذهن يمكن ان يتصور جميع العقول  
وحدوية كانت او عدمية ويمكن ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكن ان يقبسه  
الى جميع الماهيات فيمكن ان يلحظ باعتبار نفسه يتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكن ان يلحظ  
نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور فيها ويكون  
ثابتا باعتبار تصوره لان رفع البتات الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بتات ولا  
متصورا صلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم طلاق الثابت باعتبار انه سلب ولا استبعاد في  
ذلك ما تا قول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فالا وجود قسمين للوجود ومن حيث  
انه مفهوم قسم من الثبات والحكم على دفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس  
بتات ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين **قال** ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن  
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتأيز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتأيزين ولو مرض له هوية كما  
حكمها حكم الثابت **اقول** هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيان انه اما  
يحكم بقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم باثبات واحد منهما عن الاخر ومقابلته له  
والحكم على شيء يستدعي تصوره وتوثره في الذهن فيحتمل ان يكون ما ليس بتات في الذهن ثابتا فيه  
فتد تصور الذهن سلب ما واحد فيه باعتبار ان على ما حقه ان ما ليس سلبا في الذهن ثابت



واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وحس لتطابق في صحيحة والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة في نفس الامر لا مكان

تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وعي ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الاثنين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم متمازا عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسما للعدم وقسما له وهذا محال لا نقول لان وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانما نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا بتواتر الهوية لكل من المتمايزين لكن هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبارها فرض انها لاهوية يكون مقابلة للهوية وقسيماتها ولا امتناع في كون الشيء قسما من الشيء وقسيماته باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب التبت قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحيحة والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة في نفس الامر كما تصور الكواذب اقول الاحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية ما موزع مغفولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية ما حكم ذهنية كقولنا الامكان مقابل لامتناع لم يجب مطابقه لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا قرر هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار المطابقة لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس بخودا بالقياس الى الخارج ولا باعتبار المطابقة لما في الذهن لان الذهن قد تصور الكواذب فانما قد تصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار المطابقة لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقاف استغداد في منه جرت هذه النكتة وسألت عن معنى قوله ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما التواتر الذهني والخارجي وقد سمع كل منهما مهننا فقال له المراد من نفس الامر هو العقل الفعالي وكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعالي فهو صادق والامهوك اذ بفاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكادرة في العقل الفعالي لانهم استدلوا على تواتر الفرق بين الشئيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتباطها في الحاطة والشئيان هو زوالها عنهما معا وهذا ما في في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سببا لتسببا

ثم العدم والوجود قد يجعلان وقد يربطها المحولات والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة لا

قد تكون احدها  
وقد تكون ثالثا  
والتغاير لا يستدعي  
تجانبهما  
قيام احدهما  
بالاخر ولا اعتبارا  
عند الغائب  
لواستدعاء  
واشبات الوجود  
للماهية لا يستدعي  
وجودها اولا

هو زوال الاستعداد بدوال المعتد للعلم في ثاب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يفرضان  
في الاحكام الكاذبة فلهذا فيه بمقع وهذا البحث ليس من هذا المقام رانما اجماع الكلام اليه وهو بحيث  
شريف لا يوجد في الكتب **المثلة الثامنة والثلاثون** كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات  
**قال** ثم العدم والوجود قد يجعلان ويربطها المحولات **اقول** الوجود والعدم يجعلان على الماهيات  
كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجعلان رابطة نقول الانسان يوجد كاتبا والانسان  
يعدم عنه الكتابة فلهذا المحول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل  
والاخرى رابطة السلب **الفصل قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة  
الاتحاد قد تكون احدها وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكرنا الوجود والعدم قد يجعلان وقد يكونان  
رابطتين بين الموضوع والمحول شرعا في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا مصدا على موصوف فلسنا نفني به  
ان ذات الموضوع هي ذات المحول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الفاظ المترادفة وهو ناظر لان قولنا  
الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا يصح به ان ذات الموضوع مباينة  
لذات المحول فان الشئين المتشابهين كالانسان والفرس يتبع حمل احدهما على الاخر بل نفني به ان المحول  
والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانا اذا قلنا الضاحك كاتب عندينا به ان الشئ الذي  
يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب فجملة الاتحاد هي الشئ وجملة التغاير هي الضحك و  
الكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جملة الاتحاد قد تكون امرامغاير للموضوع والمحول كما في هذا المثال  
فان الشئ الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحول وقد تكون احدهما  
كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبارا  
عدم في القيام لواستدعاء **اقول** لما ذكرنا المحول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق  
التغاير فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرض بحمله فانا نقول الانسان حيوان وليس  
الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون  
المحول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ما خودا باعتبار القيام فانه حينئذ اعتبارا زائدا على فعل المحول  
والموضوع لا يستدعي تجرّد القيام **قال** واشبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**  
ان الحكماء اطلقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون تابنا وقد اورد على هذا ان الوجود  
ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والحجاب ما تقدم  
فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضا للماهيات عروضا للتوابع للحمل بل زيادته انما هو في التصور والاعتقاد

وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل فيها لا اثبات نفىها وثبوتها في الذهن وان كان لا رما لكنه ليس شرطا واحدا

والوضع من  
المعقولات الثابتة  
يقال بالتشكيك  
وليس الموصوفة  
بثبوتها والا  
تسلسل ثم  
الوجود قد يكون  
بالذات وقد  
يكون بالعرض  
واما الوجود في  
الكتابة والعبارة  
فجازي والمعدول  
لا يبادلا متناع  
الاشارة

جاء انقضاء  
العرض

لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل فيها لا اثبات نفىها وثبوتها في الذهن وان كان لا رما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك النسوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفى الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها الثبوت لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لا نأقول انا لا نزيد بذلك انه مسلوب عند الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة معارضة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة وبغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة وغيرها

قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقال بالتشكيك وليس الموصوفة بثبوتها والا تسلسل اقول الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكتابة على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقال بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل والى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفة امر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لان الموصوفة لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انما لو كانت حارجية لكانت موصوفا قائما بالحمل فاصناف محالها يستدعي موصوفة اخرى ويتقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة السابعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض قال ثم الوجود يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الوجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا يكون والا اول هو الموجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان يوجد لا يحمله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو عينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حمل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال

واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي اقول للشي وجوده في الاعيان ووجوده في الالفاظ قد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة وجود في الكتابة والذهني يدل على ما في المعن والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان محاريان اذ لا يحكم العقل بآثار الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلنا عليه حكمه على سبيل المجاز انه موجود فيهما المسئلة الرابعة في ان المعدول لا يبادل قال والمعدول لا يبادلا متناع الاستاد

جاء المعدول  
في العبارة

عليه دفعة  
وبلزم التسلسل  
في الزمان  
والحكم بامتناع  
العود لا ملام  
للماهية وقسمة  
الموجود الى الواجب  
والمكن ضرورة  
وردت على  
الوجود من  
حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **أقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم  
لا يعاد وذهب آخرون مهم الى انه يمكن ان يبادل الحق الاقل واستدل المص عليه بوجه الاول ان المعدوم  
لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة  
العود وهذا ينقص امتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقق ههنا اذا الحكم يستدعي  
الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تحليل العد بين الشئ ونفسه **أقول** هذا هو  
الوجه الثاني من الوجه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشئ بعد عدمه نفى محض وعدم  
صرف واعادته انما يكون بوجوده غير الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تحليل العد بين الشئ  
ونفسه وتحلل التقى بين الشئ الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ **أقول**  
هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فاما اذا فرضنا  
سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غيره ذلك من  
المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدمه والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا متنا  
تحقق الماهية في العد فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حاله العد واذ لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما  
اول من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتقابلان عليه دفعة **أقول** هذا وجه رابع  
وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشئ الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله  
بيان الشرطية انه لو اعيد لا يعدم مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الاعادة  
على الزمان فيكون المبتدأ معادا وهو محال لاهما متقابلا ان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال**  
ويلزم التسلسل في الزمان **أقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان  
لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل  
بالقبلية والعبودية لا غير فيكون للزمان زمان اخر يوجد فيه تارة وبعدم اخرى ذلك يستلزم التسلسل  
**قال** والحكم بامتناع العود لا ملام للماهية **أقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان  
اعادة المعدوم وتقريره الدليل ان الشئ بعد العدم ان استحال وجوده لماهية او لشيء من لوازمها واجب  
امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ وان كان لامر غير لازم بل لعارض فتدزول ذلك المعارض  
يزول الامتناع وتقريره الجواب ان الشئ بعد العدم تمتع الوجود المقتد بعبودية العدم وذلك لا امتناع  
لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في قسمه الموجود  
الى الواجب والممكن **قال** وقسمه الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الوجود من حيث

هذا الجواب  
في المسئلة الحادية  
والاربعون

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكمه على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان

قد يكون الة  
في العقل  
وقد يكون  
معقولا باعتبار  
ذاته  
مجموع

هو قابل للتقييد وعدمه **أقول** العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون مستثنيا عن غيره او يكون محتاجا والاقل واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليس القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان التبيين من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء واذا اعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحقيقة بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تحويز التقييد وينقسم فيضاف الى مفهومه مفهومات اخرى يصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات **مسألة الثانية** **الاربون** 2 البحث عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكمه على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **أقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود والعدم للحكم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لان ذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون متسعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قارئان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العد لا استحال الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العد امتنع حصول مكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال بجماعة الامكان لوصف الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنها فما استحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بخاصة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوده قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العد في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فانها يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع لا ينافي بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون الة في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **أقول** كون الشيء معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه الة للعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيه هو الة لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حيث في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليه بالحكم بل يعقل ان العقول تلك الصورة

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقة لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء

التصديق لمعاً  
المشوق غير  
قادر والمؤثرية  
اعتبار عقلي

هو السواء وهو حور ثم ادا طرأ في تلك الصورة وجعلها معقولة فنظور اليها لا اله في السطر الى غيرهما وجدها  
عرضاً موجوداً في محل هو عقله ادا ثبت هذا معقول الامكان نديكون الة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان  
وجوده على اى انحاء العرض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجود او معدوما او جوهر او عرضاً  
او واجباً او ممكناً ادا نظر في وجوده وامكانه او وجوده او جوهرية او عرضية لم يكن بذلك الاعتناء  
امكانا الشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غيرهما هيته فالامكان من حيث هو امكان  
لا يوصف بكونه موجود او غير موجود او ممكناً او غير ممكن واد اوصف شيء من ذلك لا يكون حينئذ  
امكاناً بل يكون له امكان اخر يسمى العقل والامكان اخر عقلي فهما يعتبر العقل للامكان ما هيته  
ووجوداً حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتناء وهكذا حكم جميع الاعتناء

العقلية من الوجوه الستة والحدوث وغيرها من ثوابي المعقولات قال وحكم الذهن على  
الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقة لما في العقل أقول قد تقدم مواضع اعتبار

المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقاً لما في العقل لانه اعتبار عقلي على  
ما تقدم **المسئلة الثالثة والرابعة** في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورة قال

والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لمعاً التصور غير قادر أقول كل عاقل اذا تصور الحكم  
ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم ينسب احدهما الى الآخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا  
التصديق معد بعض العقلاء لا يقدر في صدره لانه ان الخفاء في هذا الحكم يستدل الى خفاء التصور لا الخفاء  
في نفسه ولهذا ادا مثل للمشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كقول النيزكي

واقها كما يستحيل ترجح احد الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى

المؤثر قال والمؤثرية اعتبار عقلي أقول هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على

احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً

محتاجاً الى الموصوف ممكن محتاجاً الى المؤثر في ذلك لا ثباتاً كانت وصفاً بنوياً في الذهن من غير

مطابقة الخارج لزوم الحصل لانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة

الخارج او كانت تامة في الخارج معاً للمؤثر واللاتر لاها نسبة بينهما لزوم التسلسل وهو محال وبقدرة

لتسليم فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورات متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي

كون كل واحد منها متلو بصاحبه وانما يكون متلو بصاحبه لو لم يكن يسره وبين متلوه غير لكن ذلك محال  
لان تاثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عديمة لانها تعبر

جميع حكم الممكن  
الى المؤثر

والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وناثيره في الماهية وبلحقه وجوب لاحق

الامؤثرية المحولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض عدم ثبوت فالمؤثرية تنوئية وتقرير  
الجواب ان المؤثرية المراد في العقل عدم تعقل صدره الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت  
امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاصناف وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه حلا لا ان الجهل يلزم  
لوحكم ثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قل الذهن وصفه السببي يستحيل قيامها  
غير جوابه ان كون الشيء بجبث لوعقولة ما قل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل  
الادهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر  
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقرير السؤال ان  
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه وانفسا بالاطلاق فالتاثير باطل اما بطلان الاول  
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال عدمه لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان  
كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان معيارا فالكلام فيه كالقلام في الاول وتقرير  
الجواب ان نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان  
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون هذا الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية  
فذلك مستحيل واما يؤثر في الاثر من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وتاثيره في الماهية وبلحقه  
وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود  
او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما الاول فلان كل ما لا غير يرتفع  
بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ما هي محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال  
ثبوت محمولها ولا يتحقق الماهية حال الحكم بعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع  
المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الوصفية ليست تبوئية والا لزم التسلسل فلا يكون  
اثر اسلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقريره  
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعدم فرض الماهية يجب تحققها وجوب الالها سبب العرض مترتبا على الفرض  
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجابا لما فرض وجوده اما قل فرضه ماهية فيمكن ان  
يوجد بها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر  
ذكر في المنطق والعلل ههنا استاء من قبل اشتراك لفظ الوجوب للدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية  
وقولنا عدم الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك  
حلا لغير الحاصل على المتصور من لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحمل من نواني المعقولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي معتقرا الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز  
استناد القديم  
الممكن الى المؤثر  
الموجب لو امكن  
ولا يمكن استناد  
الى المختار

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موحد ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة  
بالوجود وهم الغايولون ببتوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر خاص في  
يحصل بعد انضافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من  
الحال قال وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره  
ان الممكن لو انتفى في طرفه الوجود الى المؤثر لا انتفى في طرفه لعدم لتساويهما بالنسبة اليه والنتالي ما طل  
لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفى محض يستحيل استناده الى المؤثر ولا نه نفى محض ولا فائدة فيه ولا  
امتيار وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محصا بل هو عدم ملكة وتساوي طرفه وجوده  
وعدمه انما يكون في العقل والمرح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج اتفاقا لعدم فلا يكون الاتفقا  
وعدم العلة ليس نفى محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا متياد عنه عند عدم المعلول في العقل بجواز  
بطلان هذا لعدم ذلك لعدم في العقل **مسئلة الواجبة والا** **الواجب** في ان الممكن الباقي  
محتاج الى المؤثر قال والممكن الباقي معتقرا الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهورنا لمحكمنا  
والمناحرين من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالحاجة كل من قال بان الامكان علة  
تامة في احتياجه الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي معتقرا الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما  
هي الامكان وهو لا م للماهية ضروري للزوم فهي با محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود  
المعلول قال والمؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم ما احتياجه الممكن الباقي الى المؤثر  
شرح في تحقيق الحال فيه وان الصادق عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان القيمة دخلت على القائلين  
باستثناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان  
حاصلا له وهو محال لان تحصيل الحاصل محال وفي امر جديد فيكون المؤثر في الجدي لا في الباقي والتحقيق  
ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير او لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون  
له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لو منسدا للحق ان المؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث  
وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا  
لا الذي كان نا قيا قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن  
استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر  
ثبت حوا استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب وما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو  
الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شئ معدوم لان القصد

جاء اليك بالباب  
خارجا الى القصد



ولا قديم سوى الله تعالى كما ياتى ولا يفتقر الحوادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل

الى تحصيل المحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون**  
 في قديم تان قال ولا قديم سوى الله تعالى كما ياتى **اقول** قد حالف في هذا جماعة كثير امّا  
 الفلاسفة فظاهروا بقولهم تقدم العالم واما المتكلمون والاشاعرة ائبتوا ذاته تعالى وصفاته في الاول  
 كالقدرة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما ياتي وابوها شمس اثنتا حوالا  
 حسنا فانه علل القادرية والعلانية والحياة والوجودية بحالة حاسمة هي الابطية واما الجرجانيون  
 فقد ائبتوا حاسة من القدماء اثنتان حيان فاعلان هما البارتي على والنفس واحد من فعل غير هو الحيوان  
 واثنتان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلا اما قدمه تعالى وظاهر واما النفس للهوية  
 فلا استحالة تركبها عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلا استحالة التسلسل للزمن على تقدير  
 عدمه واما الخلاء ففرقة غير معقول واحتمار ابن ركريا الرازي الطيب هذا المذهب صنف كتابا موسما  
 بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن لكل ممكن حادث وسيا في  
 تقريرها **المسئلة السادسة والاربعون** في عدم وجود المادة والمدة للحادث قال  
 ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث  
 مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس  
 المعدوم لا تنفائه فهو يتوهم هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يحامعه المتأخر فالسبق  
 بالزمان يستدعي بقوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة  
 فحل امكانها ماضيا فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان شوتبنا  
 لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجراؤه بعضها على بعض هذا النوع من  
 التقدم فيكون الزمان زمانا هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول  
 ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب الممتنع من المتصورات ولا يلزم من  
 انصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف  
 واذ كان موجودا او عرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة  
 وعن الثاني ان القبلية والبعديّة تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان اخر قلنا اما الاول فباطل  
 لان ذلك لا يضر حادث فينوقف على استعداد له ويهود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان  
 اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذا انها ديتاخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بآلية  
 فكان الزمان مركبا من الانات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

المتكلمون  
الاشاعرة

المتكلمون  
الاشاعرة

والقديم لا يجوز عليه العلم لوجوبه بالذات ولا استناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولو احتملوا مشتقة عما هو هو

ما به يجاب  
جواباً  
على ما

عن السؤال

جواباً

هو يطلق

على الامر المتعلق

والذات الحقيقة

عليها مع عنا

الوجود والكل

من ثواني

المعقولات و

حقيقة كل شيء

مغايرة لما

يعرض لها من

الاعتبارات

والا لما قصد

على ما يابى

ويكون الماهية

مع كل عارض

مقابلة لها

مع ضدها وهي

من حيث هي

ليست الا هي ولو

سئل بطر في

التقيض فاجاب

السلب كل شيء

قبل المحيية لا

ببدها

في ان القديم لا يجوز عليه العلم قال القائل لا يجوز عليه العلم لوجوبه بالذات ولا استنادا اليه اقول القائل ان كان عدما  
جاء عليه لعدم كعدم العالم وان كان العدم لا يستقيم وان كان وجوده استحال عدمه لان ما ان يكون واجب  
الوجود فيستحيل عدمه او يمكن الوجود فثبوته لا يجوز ان يكون محتملا لان كل اثر لثبوت حادث فيكون موجبا فان كان  
واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولو احتملوا  
مشتقة عما هو هو ما به يجاب عن السؤال عما هو يطلق غالباً على الامر المتعلق والذات والحقيقة عليها  
مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة تحليلية نحن نذكرها  
في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو  
ما به يجاب عن السؤال عما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت  
حيوان باطون كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من  
الاستعمال على الامر المعقول واد الخاطم ذلك لوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات  
من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقته الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة  
لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارص لها قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتناء  
والا لما قصد علمنا فيها اقول كل شيء فان لحقيقته هو بها هو فالانسانية من حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة  
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة  
والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية  
لم يثبت الانسانية على ما يابى في الوحدة لكنها قد عليه لصدة على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم  
الكلية والجزئية وغيرها هي اذ مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قول الماد للصوات المختلفة والاعراض المتضادة قال  
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً  
صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدة امر مضموم اليها مغاير لما يصير بها  
الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبارها القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان  
الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي من حيث هي ليست الا هي لو سئل  
بطرفا التقيض فاجاب السلب لكل شيء قبل المحيية لا بعد ما اقول الانسانية من حيث هي  
ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات معايير لها كاحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت  
هذا فاذا سئل عن الانسان بطرف التقيض فقيل مثلاً هل الانسان بالتمام ليس كان الجواب ايجاباً بالسلب  
على ان يكون قيل من حيث لا بعد من حيث فقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفاء ولا شيئاً من

وقد تؤخذ الماهية محذوفاعها ماعداها بحيث لو انضمت اليها شئ كان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو

الماهية بشرط  
لا شئ ولا توجد  
خارجا

الاستياء ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفاء لو قيل الانسانية التي في زيد لا تعبر التي في غيره  
من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث انسانية  
اسقط جميع الاعتبارات وقيدا لوحدة زائد فيجب حذوه **المسئلة الثانية** في انضمام الكل

الا في الازهان  
وفد تؤخذ كاشرا  
شئ وهو كلي  
طبيعي موجود في  
الخارج وهو جزء

**قال** وقد يؤخذ الماهية محذوفاعها ماعداها بحيث لو انضمت اليها شئ كان زائدا ولا يكون مقولا  
على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا في الازهان **اقول** الماهية كالحجوان مثلا  
قد يؤخذ محذوفاعها جميع ماعداها بحيث لو انضمت اليها شئ كان ذلك الشئ زائدا على تلك  
الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شئ وهذا لا يوجد الا في  
الازهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج مشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات **قال** وقد تؤخذ

من الاشخاص  
صادق على المجموع  
الحاصل منه وما  
اضيف اليه و  
الكلمة العارضة  
للماهية بقاها  
كل منطقي والمركب  
عقلي وهما ذهنيان  
فهما اعتبارا  
ثلاثة ينبغي  
تخصيصها في كل  
ماهية مقولة  
الماهية منها  
بسيطة وهي  
لا جزء له ومنها  
مركبة وهي ما له  
جزء وهما موجودا

لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاستخاص صادق على المجموع الحاصل منه  
ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان يؤخذ الماهية من حيث هي  
لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما تاخذ الحيوان من حيث هو هولا باعتبار تجرد عن الاعتبارات  
بل مع تجويز ان يقارنه غيرهما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكل الطبيعي لانه  
نفس طبائع الاستياء وحقايقها وهذا الكل موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج  
وكل موجود في الخارج فان اجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان  
موجود وهذا الحيوان جزء من الاستخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قبل الخصوصية المتناهية **قال**

والكلية العارضة للماهية يقال لها كل منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة  
ينبغي تخصيصها في كل ماهية مقولة **اقول** هذان اعتباران اخوان للكلية العارضة  
له وهو الكل المنطقي لان المنطقي يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة  
لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين وهذان الكليتان عقبتان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه  
لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متصلة في الوجود اذ ليس في الخارج  
شئ هو كلي مجرد فالكلية اذا عارضة لغيرها وكل معروض للكل من حيث هو معروض له فهو ذهني انك  
موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكل فالكلية ذهني وكذا الكل العقلي لهذا فهذه اعتبارا ثلاثة  
في كل معقول ينبغي تخصيصها احدها الكل الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكل المنطقي وهو  
العارض لها والثالث العقلي وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** في انضمام الماهية الى  
البسط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودا

خارجا  
شئ

ضرورة ووصفها باعتبار بيان متناهيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارها بما مصر

وكما يتحقق  
الحاجة في المركب  
فكذا في البسيط  
وهما قد يقومان  
بأنفسهما وقد  
يفتقران إلى  
المحل

ضرورة أقول الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول  
هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والطق والتانة هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذا ان  
الشيء موجودان بالضرورة فاما فلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من  
الحفايق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالسائط موحدة بالضرورة قال ووصفها  
اعتباريان متناهيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارها بما مضى قول  
يعني ان وصفها بالبساطة والتركيب اعتباران عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات لا موجود  
هو بسط او مركب محض فالسائط والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا  
موجودين يلزم التسلسل اذا عرفت هذا فاهما متساويان اذ لا يصدق على شئ ان له بسط ومركبا الا  
لزم اجتماع القصص فيه وهو محال وقد يتصا بهان اغنى يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص  
فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب ان كان له جزء اخر كالمركب المخصوص ويكون المركب  
مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضامة بينهما وهذا كالحويان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان  
على معنى انه حروم منه فيكون لبساطته واذ اخذنا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارها الاول  
اعني التحصيل عموما وخصوصا وذلك لاهتما بالمعنى الحقيقي فتناهيان لان البسيط لا يصدق عليه انه  
مركب بذلك المعنى واذ اخذنا بالمعنى الاضافي فوزمان يكون البسيط مركبا لا لبساطته ليست باعتبار  
تقسيم بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذ اجاد كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى  
الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخضر منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعني البسيط والمركب في العوم والخصوص  
باختلاف الاعتبار الحقيقي قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط أقول الحاجة  
نقصد للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب  
فالحاجة ثابتة في كل واحد منها وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي  
الامكان وهو امر نسبي انما يعرض للنسبين فالمتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنية في  
البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر فعلي يعرض للنسبين عقليين هما الماهية والوجود  
ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما المؤثر في الخارج قال وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران  
الى المحل أقول كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون  
مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران اذ عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون  
احد اجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به والمركب من الثاني لا بد ان يكون جميع اجزائه محتاجا الى

٤٣٣  
والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن

بين وباعتبار  
الخارج غنى  
ويستحيل رفعه  
عما هو ذاتي  
له فيحصل خواص  
تلك واحدة  
متعاكسة و  
اثنان اعم  
ولا بد من حاجة  
ما لبعض الاجزاء  
الى البعض ولا  
يمكن شمولها  
باعتبار واحد

الحل اما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض قال والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنان اعم اقول المركب هو الذي يليتم ماهيته عن عدة امور في الضرورة يكون تحققة متوقفاً على تحقق تلك الامور والموقوف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم يليتم تلك الامور فلا يحصل الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول وكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف لعدم ايضا فتظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يسائر ما استغناء الجزء عن السبب المجدي ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل ذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا حاجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخلية في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا عتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب وهذه الخاصية اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستغناء من السبب المجدي لان الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب المجدي كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناء عن السبب المجدي الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك **المسألة الرابعة** في احكام الجزء قال ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين فصاعداً ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى الجزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل فيها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة بعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورة لا غير كالمهنية الاجتماعية في العسكرو البلدة في الثبوت والعشرية في العدد والمجوع عن اجتماع الادوية

الحكم  
في الجزء

وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الدهن وإذا اعتبر عرض العود نضايفه فقد تنانين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد

وقد تؤخذ  
محمولة

وقد يكون هو الجزء المادي كالمحلول في الحس لا يمكن قبول الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصورة  
والصورى محتاجا الى المادي اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لا تتركها الدور المحال وقد يشتمل الحاجة  
الجزئين معا لا باعتبار واحد كما مادة الحاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في شخصها  
الى المادة **قال** وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الدهن **اقول** احراء الماهية لا بد وان يكون  
متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كما متمايز النفس والبدن الذين هما جزا الانسان وقد يكون ذهنيًا  
كما في رحس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيًا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسًا  
اولا والاوّل باطل لانه ان ما تلى السواد استحالة حله مقوما لعدم الاولوية ولروم كون الشيء مقوما  
لنفسه وان حاله فنادا اضافة الفصل الى الجنس فاما لا يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو  
اللوينة المطلقة والسوادة المحسوسة هي اللوينة المطلقة هذا خلف ويحدث ماهية اخرى فلا  
يكون الاحساس لمحسوس واحد بل لمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه اذ لم يحصل عند الاجتماع  
هيئة اخرى كان السواد محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معقول الجزئين وهو خارج عنهما  
فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** وإذا اعتبر عرض العود ونضايفه  
فقد تنانين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عرض العود ونضايفه اعني لخصوص الاجزاء  
فانا اذا اعتبرنا عرضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان حراء الماهية اما ان يكون بعضها  
اعم من البعض فتسمى المتداخلة ولا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا  
اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجس وبنضايفه الفصل وصفته له كالموجود المقول على المقولات  
العشر ومقوما بالخاص كالنوع الاخير المقوم بخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيو والابيض والساينة  
ما يترك عن الشيء واحدا لعله او معاولاته او غيرها اما بعضها وجودي وبعضها عددي كالاول وكلها  
وجودية حقيقية متساوية كالاحاد في العدد ومختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة  
والحكمة العدل والمحسوسة كاللون والشكل في الحلقة والسواد والبياض في البلسقة وبعضها اضافي  
كالسرير المعتر في حقيقة نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والا بعد فهذه اصناف المركبات **قال**  
وقد تؤخذ مواد او قد تؤخذ محمولة **اقول** احراء الماهية قد يطر اليها باعتبار كونها مواد فتكونا  
اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب هل هو هو لا استحالة كون الكل هو الجزء وقد يطر اليها باعتبار كونها  
محمولة صادقة على المركب متا له الحيو او قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ يطر  
التمرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بسرها لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل عمله على المجموع

٥٤  
فيعرض لها الجسسية والفصلية وجعلها واحداً والجنس منهما كما لمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة ومالا

جنس له فلا  
فصل له وكل  
فصل تام فهو  
واحد

الركب مسر ومن غيره وان اخذ هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا **قال** فيعرض لها الجسسية  
والفصلية **اقول** اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجسسية والفصلية لان الجنس هو الجزء  
المشترك والفصل هو الجزء المتميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً اذا اخذ الجزء محمولا حصلت الجسسية  
اعني معولية ذلك الجزء على كثير من الفصلية اعني تميز الجسسية فخر الماهية اما جنس او فصل والجنس  
هو الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشيء في جواب  
اى شئ هو في جوهره **قال** وجعلها واحداً **اقول** يعنى به جعل الجنس والفصل ولم يكونا  
مذكورين صريحاً بل اعاد التميز اليها لكونها في حكم المصنوع لها وانما كان جعلها واحداً لان العاقل  
بجعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بغيره هو جعل  
النطاق واعتبره هذا في التوثير فاهما لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد  
لا بها هذا خلف وفي محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجله لونا هو يعينه جعله  
سوادا **قال** والجنس منهما كما لمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا سب  
مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا  
الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطابق وهي نسبة التقسيم الى  
النوع اعني الجنس المقيّد بالفصل وهو التقوير الى حصّة النوع من الجنس وهي سببة العلية وذلك لان  
الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لخصّة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احناج بعض الاجزاء  
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساوياً  
للفصل ويلزم وجود الفصل ينما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** مالا  
جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المتميز للشيء عما يشتركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن  
لشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو  
التميز في الوجود وهو زوازيك الشيء من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخرى كل من الامر ليس  
جنساً فيكون فصلاً يميز به المركب عما يشتركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في  
تمايزها عما يشتركها في الوجود وغيره من العوارض الى امرها يربطها وانها فان كل واحد من الجزئين  
المتساويين كما يمايز بنفسه عما يشتركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود  
لشيء غير من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب لم يكن المركب فصلاً  
لكل منهما لتساوي نسبتيهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

ولا يمكن وجود حسين في مرتبة واحدة لما هيته واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما

عقلى وطبيعى  
ومطابقى كجنتهما  
ومنها عوال  
وسوافل ومتوسطا

سما هو تام وهو كالجزء المتميز ومميز غير تام وهو المتمم الذي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه  
لو تعدد لزم امتياز المركب ككل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة  
للخصه ويلزم تعدد العلة على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون  
متعددا **قال** ولا يمكن وجود حسين في مرتبة واحدة لما هيته واحدة **اقول** الجنس لما هيته  
قد يكون واحدا كالحسم الذي له جنس واحد هو الجوهري قد يكون كثيرا كالحيو ان الذي له اجناس كثيرة  
لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مرتبة في العوم والخصه ومن فلا يمكن  
وجود حسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان حل الحسنيين جعلا واحدا  
وهو محال وان تضار لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الا منهما  
**اقول** التركيب قد يكون عقليا وقد يكون حارثيا كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي  
لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب ومشتريا والاول هو الفصل الثاني  
والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا له او اعم  
منه والاول يلزم منه ان يكون فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب الثاني اما ان يكون  
تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني  
فصل جنس والاول يلزم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو  
المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العوم والخصوص كالحيو  
والجسمية وقد لا يترتبان والمرتبة يجب تناهيهما في الطرفين لانه لو لا تناهيهما لاجناس لم يثبت الفصل  
التي هي العلة ميارم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي  
وطبيعي ومطابق كجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية  
ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية مزجيته هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدد جهات ومنها ما هو منطقي  
وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبا وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما  
اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكل مزجيته هو كل قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذان اعني  
الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنها عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد  
يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهري ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو  
الجنس الاحير الذي لا جنس تحته كالحيو وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس كالجسم  
والنصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد



ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس

بالنسبة الى  
الفصل واذا  
نسبنا الى ايضا  
اليه اعني  
النوع كان  
الجنس اعم  
الفصل مساويا  
والشخص من  
الامور الاعتبارية  
فادانظر اليه  
مزجيت هو  
امر عقلي وجد  
مشارك لغيره  
من الشخصيات  
فلا يتسلسل  
بل ينقطع  
باعتبار  
باعتبار الاعتبار  
اما ما به الشخص  
فقد يكون نفس  
الماهية فلا  
يتكرر وقد يستند  
الى المادة  
المتخصصة  
بالاعراض المحضة  
الحال فيها

يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس  
فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس  
فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون اجوهر جنسيا وان يكون صدقه على افراده  
صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافيان وكذا باقي المقولات الخمس اعني النوع  
والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسيا لكل شئ بل لنوعه وكذا الفصل وسائرهما وقد يجتمع الجنس  
الفصل في شئ واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس  
للسمع والبصر وباقي احوال فصل للمؤمن بل قد يجتمع الخمسة في شئ واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان  
الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصه او عرضا ما لقياس اليه **قال**  
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون  
الجنس جنسيا له كما هو جنس للنوع والامر يمكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتياج  
النوع اليه هو عينه محتاج الى اخر فليس الجنس جنسيا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس  
باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا  
**اقول** اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني  
النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقايق في الجنس دون النوع وانما الفصل فانه يكون مساويا  
لنوع الذي يضاف الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة  
التمييز من الاعم **المسئلة الخامسة في الشخص قال** والشخص من الامور الاعتبارية  
فاذا نظر اليه مزجيت هو امر عقلي وحده مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع  
بانقطاع الاعتبار **اقول** الشخص من نوات المعقولات ومن الامور الاعتبارية لامن العينية والامر  
لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه مزجيت هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصيات في الشخص ولا  
يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدد وهو ان الشخص ليس من  
الامور العينية لانه لا يمتنع التسلسل لان افراد الشخصيات قد اشترك في مطلق الشخص فيحتاج الى شخص  
اخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدمية لا فادته الامتياز ولا انه يلزم ان يكون الماهية  
الشخصية عدمية لعدم احد جزمها لانه هو الفصل اي الشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع  
بانقطاع الاعتبار **قال** اما ما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة  
المتخصصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها **اقول** لما حقق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية

٨٤ ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل الى مثله والتميز بينا الشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر والمتشخص

فد لا يعتبر  
مشاركته الكل  
فد يكون اقنا  
يتميز الشخص  
المندرج تحت  
غير متميز و  
الشخص بغير  
الوحدة التي  
هو عبارة عن  
عد الانقسام  
وهي تقاير  
الوجود لصدقه  
على الكثير من  
حيث هو كثير  
بخلاف الوحدة  
وتساوقه

شع في البحث عن علة الشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة قد يكون غيرها اما الاول  
فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه المتشخص الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك الشخص  
فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلوم هذا حلف واما الثاني فلا بد له من سادة قاطلة للتكثير  
وتلك المادة مستحضنة بانضمام اعراض خاصة اليها تحمل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين  
وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها قال ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل  
الى مثله اقول اذا قيد الكل العقلي بالكل العقلي لا يحصل بجزئية فاننا اذا قلنا لزيد انه انشاز فخير  
شركة فاذا قلنا العالم ان اهدان فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون  
خزيا واما قيدنا بالعقل لا انه ليس في الخارج شركة ولا كنية قال والتميز بينا الشخص ويجوز  
امتياز كل من الشئيين بالآخر اقول الشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازها انما هو له باعتبار  
القباس الى ما يشاركه في معنى كل بحيث لو لم يشاركه غير لما احتياج الى متميزا يد على حقيقة مع انه تشخص  
فالتميز والشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيازها فلا دور قال  
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته الكل قد يكون اصافيا متميزا الشخص المندرج تحت غير متميز اقول  
لما ذكرنا ان الشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق  
الاخر ويصدق ان معا على شئ ثالث وكل شئيين هذا ساهما فيدهما عموم من وجه واما صدق الشخص  
بدون التميز ففي الشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في  
الاغراض العامة واما صدق التميز بدون الشخص ففي الكل اذا كان جزئيا اضا فيا يندرج تحت كل  
اخر فانه يكون مما زاع غير وليس بتشخص واما صدقهما على شئ واحد ففي الشخص المندرج تحت غير  
اذا اعتبر اندراجها فانه متشخص ومميز **مسئلة السابعة** في البحث عن الوحدة والكثرة  
قال والشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام اقول الوحدة عبارة عن كون  
المعقول غير قابل للتقسمة من حيث هو واحد وهو متغاير للشخص لان الوحدة قد تصدق على الكل غير  
المشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها قال وهي تقاير الوجود لصدقه على  
الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه اقول قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارة  
عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على  
تغايرها ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه الوجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من  
الشكل لثالث فم الوحدة تساوق الوجود وتلازم كل وجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

في البحث عن  
الاشياء

ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام

وليس الواحدة

اربعينيات بل

هي من ثواني

المعقولات وكذا

الكثرة وتقابلها

لاضافة العلية

والعلولية و

المكيالية و

المكيالية لا

لتقابل جوهر

بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الواحدة يصعد على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له  
الكثرة وكذلك كل واحد هو موجود اما في الاعيان او في الازدهان فهما متساويان في الكثرة  
السابعة في ان الواحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ **اقول**  
الواحدة والكثرة من المتصورات البديهية لا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفها الا  
باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ اخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهو الكثرة  
عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** الواحدة والكثرة عند العقل  
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالانقسام فان الواحدة اعرف عند العقل  
والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يكثر اولا ثم العقل ينزع منها امرا واحدا والعقل يدرك اعم  
الامور اولا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك في التفصيل فتظهر ان الكثرة والواحدة متساويان  
في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبتها لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والواحدة اعرف  
عند العقل فتقسم العقل والخيال وصف الاعرفية لها فاذا حاولنا تعريف الواحدة عند الخيال  
عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالواحدة **المسئلة الثامنة**  
في ان الواحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليس الواحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات  
وكذا الكثرة **اقول** الواحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اتي شيء كان بل سلب تقابلها اعني  
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الواحدة عدم ما للعدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية كان  
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل  
وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا ان الواحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند  
فرض عدم انقسام المحقوق وهي من المعقولات الثابتة العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة  
لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما يتصور عارضه لغيرها **المسئلة التاسعة**  
في التقابل بين الواحدة والكثرة **قال** وتقابلها لاضافة العلية والعلولية والمكيالية و  
المكيالية لا لتقابل جوهر بينهما **اقول** ان الواحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة  
نفسها لكنها لا تجمع الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث  
صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الواحدة عليه فينهما تقابل قطعا اذا عرفت هذا فقول انك  
ستعلم ان اصنافا لتقابل رتبة تقابل السلب الايجاب والعدم والملكية او التضاد والتضاد  
وليس بين الكثرة والواحدة تقابل جوهر اى ذاتي يستند الى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعه لا

او محمولاً على  
الموضوع واحد  
او بالعكس وان  
قومت  
فوحدة جنسية  
او نوعية او  
تصلية وقد  
يتغير فموضوع  
بمحرك على الاقسام  
لا غير وحدة  
تخصيصية يقول  
مطلق ولا نقطية  
ان كان له مفهوم  
زايد ذو وضع  
او معارف وان  
لم يكن ذا وضع  
فهذا ان لم يقبل  
القسمه والا  
فهو مقدار  
او جسم بسيط  
او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما بويتان ليسا بسلب إيجاب لا عدم ومملكة ولا متضاهين  
لان المقوم متقدم والمضاهي متأخر ولا متضاهين لا متشابهين لا متضاهين بالاعتراض بل بيق  
بليهما الاقبال عرضي هو باعتبار عرض العلية والمعلولية والميكانيكية والميكانيكية العارضة لها فان  
الوحدة علة للكثرة ومكيا لها الكثرة معلولة ومكيلة بينهما هذا النوع من المتضاهي نكان التقابل  
عرضيا لا ذاتيا **المثلة العارضة في اقسام الوحدة قال** تم معروضها فديكون واحدا  
وله محتملان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقو جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت  
كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية  
او فصلية وقد يتغير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق والا نقطية ان  
كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمه والا فهو مقدار  
او جسم بسيط او مركب **اقول** قدما ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثابتة العارضة للمعقولات  
الاولى اذ عرفت هذا فموضوعها اعني المعرض اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت  
جهة وحدته غير كثيرة بالضرورة لاستحالة تكون الشيء الواحد واحدا وكثيرا واذا ثبت انه ذو وجهتين  
فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة او لا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها او لا  
فان لم يكن عارضة فهي الوحدة المعرض كما يقول سبته الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بلها شبيهان  
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بلها شبيهان  
وحالشان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلثة احدها ان يكون  
موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان  
يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع  
لها اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة  
هي صفته لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة  
على كثره مختلفة بالحقايق في جواب ما هو نوع ان كانت الحقايق متفقة وفصل ان كانت مقولة في  
جواب ايتما في جوهر وان كان موضوعها كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصيا واحدا فاما ان يكون  
ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير  
منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم اخر فان كان ذا وضع فهو  
النقطه والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمه وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمه فاما

وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهو هو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير

المضاف اليه  
والاتحاد محال  
فالهو يستند  
حتمًا لتغاير  
الاتحاد على ما  
سلف في الوحدة  
مبدأ العدد  
المتقوم بها لا  
غيره واد اضيف  
اليها مثلاً حصلت  
الاثنية  
تجرب  
وهي نوع من  
العدد ثم يحصل  
انواع لا يتناهى  
بتزايد واحد  
مختلفة الحقائق  
هي انواع العدد

ان يكون اجزائه متساوية لكلاً اولا والا اول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والاف هو الجسم  
البسيط والثاني الاجسام المركبة قال وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة اقول الواحد من المعاني  
المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة كحقيقة اولى  
بالواحد من العرضية والواحد بالتخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس و  
الوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر قال والهو هو على هذا النحو اقول  
الهو هو ان يكون للكثير من وجه فقياس الهو هو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي  
كذلك الهو هو بالجملة اقسام الواحد هي اقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا يمرض للتخص الواحد قال  
والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسماءها المضاف اليه اقول فان الوصف  
العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كقياسي متشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان  
كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة  
وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباني الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي  
الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي بجانسة وان كان في النوع سمي بماثلة قال  
والاتحاد محال فالهو هو يستند على جهة تغاير واتحاد على ما سلف اقول اتحاد الاثنين غير معقول  
لانهما بعد الاتحاد ان بقاها اثنان وان عدمها فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد  
لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو اتحاد مطلقا بل معناه ان الاثنين يتحدان من  
وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر قال والوحدة  
مبدأ العدد المتقوم بها لا غير اقول هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد  
انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنين ولهذا تبنته ايضا  
على انها ليست عدد الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متفوقة بحسرة وخمسة  
ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة ولا ثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قولهم  
من الواحد ما التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيتها فان ليس  
تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغير من انواع الاعداد التي تحتها  
ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب الى هذا اشار ارسطو بقوله  
لا تحسب ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحد قال واذا اضيف اليها مثلهما حصلت الاثنية  
وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلف الحقائق هي انواع العدد

وكل واحد منها مراعاتاً في يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماماً مجسماً الوحدة

قد يعرض لها  
ومقابلها و  
ينقطع بانقطاع  
الاعتناء وقد  
يعرض لها شركة  
تخصص بالمشهور  
وكذا المقابل

**اقول** اذا اضيف الى الوحدة **وحد** اخر حصل الاستينيز وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاتس ليس من العدد لان الروح الاول ولا تكون نوعاً من العدد كما لو احداً لدى هو الفرد الاول وهذا خطأ لان حواص العدد موحدة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد لقين ولا الظن فادانصم اليها واحداً حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فادانصم اخر حصلت الاربعه وهي نوع اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لا اختلاف فيها لو ازمها كالضم والمطقية واسماها لما كان التراد غير ساه بل كل مرتبة في العقل يمكن ان يريد عليها واحداً فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدم بالتويع كانت انواع العدد غير

**مساوية قال** وكل واحد منها مراعاتاً في يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض

في العقل انضماماً مجسماً **اقول** كل واحد من انواع العدد مراعاتاً في ليس ثابت في الاعمال في الازدها يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان والفرس والبحر وغيرها اذ انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء انضم بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد محركة الانضمام في العقل انضماماً مجسماً في تلك النوع من العدد فانه اذ انضم واحداً الى واحد حصل اثنان ولو اضممت حقيقة مع حقيقة مع ثلاثة حصل الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثانياً في الخارج لانه لو كان كذلك لكانت الحركات قايماً بالمحل لاستحالة حوهرية واستقلاله في الشيء بنفسه لانه لا يقبل الاعراضا لغيره فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها بمحل فيه العرض الواحد ولا يكون فاما ان كان الاول فذلك الوحدة ارب وجدت في الاحاد لم قيام العرض بالمحل المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد عرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اثنان ان يكون موجوداً في كل واحد من الاجزاء وفي احدهما وعلى التقديرين يكون الواحد عدة وهذا خلاف **قال** والوحدة

قد يعرض لها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثره واحدة **قال** وقد يعرض لها شركة تخصص بالمشهور وكذا المقابل **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدة في مفهوم عدد الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان احداث الوحدات بتخصصها بوضوعاتها فان وحدة زيد يشترك وحدة عمر في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بنالت وكذا المعادل ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل

المتنوع الى

انواعه الاربع

اعني السلب

الايجاب هو

راجع الى القول

والعقد العد

والملكة وهو

الاول ماخوذ

باعتبار حقيقة

ما تقابل الصد

وهما وجوديان

ويتعاكس

جاء التقابل

هو وما قبله

في الحقيقة و

المستهورية

د تقابل

التضاييف

زيد يتخصص عن وحدة عمر وما ضافهما الى زيد وزيد هو المضاف المشهور لا انه واحد ما لو حدة والوحدة  
حقيقتي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد ما لو حدة وذات الواحد مضاف متهورى اعنى  
ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمر  
وكذلك مقابل الوحدة اعنى الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس في مفهومه لمستوية  
والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعنى الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوران وقد  
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعنى نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطوق عليه  
الواحد فليس واحد حقيقيا الا بالذات التى يصدق عليها انها واحدة اعنى المشهورى فانها متميزة  
عن غيرها ففى حق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول السلب  
**قال** وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بنالت وكذا المقابل **اقول** اقرب ما  
يمكن ان يفسره هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد اعنى الموضوع لها الذى يقوم الوحدة به فانها  
اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحمول وهما ان اضافة عرضت لها بالنسبة  
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعنى الكثرة وهي نسبة التقابل <sup>وهذه</sup> والنسبة  
لثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنى الكثرة **المسألة الحكيمة** عشرية في البحث عن التقابل  
**قال** ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل **اقول** يعنى به ان المقابل للوحدة اعنى الكثرة  
يعرض له ما يستحيل عرضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض  
للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في زمان واحد والعدم من  
جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواعه الاربع اعنى السلب الايجاب وهو راجع الى القول والعقد  
والعدم والملكية وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس  
هو وما قبله في الحقيقة والمستهورية وتقابل التضاييف **اقول** ذكر الحكماء ان اضافة التقابل  
اربعه وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والآخر معدوميا او يكونا وجوديين ولا يمكن  
ان يكونا معدوميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق اما يقابل ايجابا ما مطلق  
او خاص ولا يقابل سلب مطلق لا نفسه ولا سلب خاص لانه جزئى تحته والسلب الخاص انما  
يقابل ايجاب خاص لا سلب مطلق لا جزئى له ولا سلب خاص لانما مقابلهما ان لم يتقابلا فظن  
انهما لا يتقابلا وكذلك ان يقابلا لصدقهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فتقول  
اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقل وبحسب الحقايق انفسها والاول هو يقابل السلب الايجاب

ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقوله عليها بالتشكيك واستدها فيه السلب برفع الداعي فيكون مانا

السلب

كقولنا زيد كان زيد ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدما او يكونا وجوديين والاول هو مقابل  
العدم والمكثرة وهو يقابل السلب لايجابا لكن الفرق بينهما ان السلب لا يوجب الاول مانا باعتبار مطلق والثاني مانا  
باعتبار سق واحد واعلم ان الملكية هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكية عن شيء من  
شأنه ان يكون له كالاغصان والبصروان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو يقابل  
التضاييف كالاتوة والبنوة والا فهو يقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان يقابل التضاد  
يعاكس تقابل لعدم والملكية في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على  
كل وجودين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر في التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقابل  
ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد كالسواد والحمره ضدان بالمعنى الاول والثاني واما تقابل العدم  
والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك  
وهو ان الشيء بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما  
من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب لعدم البصر عن احاطة عدم ملكة بحسب المعنى  
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان يقابل الضدين بحسب التحقيق اخص من بحسب الشهرة و  
يقابل العدم والملكية بالعكس قال ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض اقول لما بيننا في  
التقابل الى الانواع الاربع حتى صار كالجنس لها ذكران مطلقا للتقابل يندرج تحت احد انواعه اعني  
التضاييف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضائيف وذلك لان المقابل لا يعقل الا بمقتضى  
الغير لكن باعتبار عرض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفا فان ذات  
السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض  
كان نوعا من المضاف المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت  
التضائيف باعتبار عرض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشيء اخصا ومساويا من نوعه باعتبار عارض  
يعرض له قال مقوله عليها بالتشكيك واستدها فيه السلب اقول للتقابل على اصناف الاربعه كالاتوة بالبصير  
بالتشكيك فان تقابل الضدين استد في التقابل من يقابل السلب لايجابا وذلك لان بؤت الضد يستلزم بؤت الامر  
وهو الاخص من دون العكس فهو استد في العناد الامر من سلبه قيل ان يقابل السلب لايجابا استد من يقابل  
التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشيء وان عارض اعتقاد انه مبشر يرفع العرض وانه  
ليس بخير قال برفع الداعي فيكون منافاة السلب استد اقول ويقال للاول تناقض  
ويحقق في القضايا بشرط ثمانية يقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد



صادقتان  
وفي الوجهات  
عاشرو هو  
الاختلاف  
في الجملة ايضاً  
بهيث لا يمكن  
اجتماعهما صدقاً  
ولا كذباً

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية صدقاً الكلية والجزميان  
فهو تقابل لعدم والملكية وان اخذ في القضايا سمي تناقضاً لقولنا زيد ليس بكاتب وهو عا  
يتحقق في القضايا ثمانية شرائط الاول وحدة الموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب وعمر ليس بكاتب لم يتحقق  
وصدقاً معاً الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم ينفقاً معاً الثالث وحدة  
الزمان فلو قلنا زيد موجود الان زيد ليس موجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا  
زيد موجود في الدار زيد ليس موجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا  
زيد ابي الخ لـ ليس بابي العسر امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي  
اسود اي بعض الزنجي ليس باسود اي ليس كل اجرائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا  
الاسود قابض للصير اي بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصير لا بشرط السواد امكن صدقهما  
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكراً بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكراً بالفعل  
لم ينفقاً معاً **قال** هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف  
فيه فان الكلية صدقاً الكلية والجزميان **صادقتان اقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة  
او موهلة وذلك لان الموضوع ان كان شخصياً كريد سميت القضية شخصية وان كان كلياً يصدق  
كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزمية فيه او لا والا اول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان  
حيوان وبعض الاحيان ولا شيء من الانسان بالبحر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو الموهلة  
كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يعني عن البحث عنها اذا عرفت  
هذا فنقول هذه الشرائط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف  
في الكم فان الكليتين متضادتان لا يصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان  
بأنفساً اما الكلية والجزميان قد يصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان  
والجزمية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فاما  
المتناقضتان **قال** وفي الوجهات عاشرو هو الاختلاف في الجملة ايضاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً  
ولا كذباً **اقول** لا بد في القضايا الموهلة من الاختلاف في الجملة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما  
وبعينة بالجملة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لو لم يجتمعا في الجملة امكن  
صدقهما او كذبهما كالممكنين فانهما يصدقان مع الشرائط السبعة كقولنا بعض الانسان كـ كـ كـ  
بالامكان لا شيء من الانسان بالامكان بكاتب بالضرورة فانهما يكذبان كقولنا بعض الانسان  
بالضرورة كـ كـ كـ من الانسان بالضرورة كـ كـ ليس مطلق الاختلاف في الجملة كافي في التناقض

وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا اسميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا مكاناً للموضوع ويصدق مقابلها وفديستلزم الموضوع أحد

ما لم يكن احتلالاً فالإمكان اجتماعهما معد فأن الممكنة والمطلقة المتخالفين كما وكيفاً لا ينشأ قضان كما بين الممكنين أما الممكنة والضرورية إذا تعلقا كما وكيفياً فأنهما متنافضان وكذا المطلقة الدائمة **قال** وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا اسميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا مكاناً لهذا الموضوع ويصدق مقابلها **أقول** لما ذكر حكماً من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا اسميتاً لقضية معدولة وهو ما يتفرق فيها عن التسلب عن الرقطة لئلا يزيد هو ليس بكتاب وهي تقابل الوجودية في الصدق لا متناقضاً الكتابية وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحد ويجوز كذا معاً عند عدم الموضوع وإذا أكد باجتناد صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لا مكان صدق التسلب في الطرفين عن الموضوع المنفرد **قال** وقد يستلزم الموضوع أحداً للضدين بعينه ولا بعينه ولا يستلزم شيئاً منهما

الصدق بعينه  
أولاً بعينه ولا  
يستلزم شيئاً  
عنه عند الخلق  
أن لا يتصاف  
بالوسط ولا  
يعقل الواحد  
ضدان وهو  
منفرد عن  
الاجناس  
مشتركة في  
الأنواع باتحاد  
الجنس بجعل  
الجنس والفصل  
واحدة

عند الخلو والاتصاف بالوسط **أقول** هذه أحكام التصاد وهي أربعة الأول أن أحداً للضدين بعينه قد يكون لا رماً للموضوع كسواد الفاروق لا يكون فاما أن يكون أحدهما لا بعينه لا رماً كالحق والمرض للبدن أو لا يكون فاما أن يخلو عنهما معاً كالفلان الخالي عن الحرارة والبرودة أو متصفاً بالوسط كالفاروق **قال** ولا يعقل الواحد ضدان **أقول** هذا حكم ثان للتصاد وهو أنه لا ينقض بالتسمية إلى شيء واحد إلا الواحد ولا تضاد الواحد إذا ضاد اثنين فاما يجتمع واحد أو يجتمعين فان كان مجتمعة واحدة فهو المطلوب هو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وإن كان يجتمعين كان ذلك وجهاً من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه **قال** وهو منفرد عن الاجناس **أقول** هذا حكم ثالث للتصاد وهو أنه منفرد عن الاجناس ولا ينتقض بالجوهر والشر لا تنهما ليسا جنسين ولا ضدتين من حيث ذاتهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص **قال** ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس **أقول** هذا حكم رابع للتصاد العارض للأنواع وهو أنه لا يلزم تلك الأنواع تحت جنس واحد أخيراً ولا ينتقض بالتجاعة والتهور لأن يتقابلهما من حيث الفضيلة والزيادة العارضان لا من حيث ذاتهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحدة **أقول** الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موحدة بانفرادها انضمت إليه البرية الساطعية وصاروا شيئاً واحداً بل الحيوانية في الخارج هي الساطعية ووجودها واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يحيط لنا أن العرض بدورها هي الحواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين

المثلث في العلة والمعلول وكل شيء يصدر عن امر اما بالاستقلال والا بضمافاته علة لذلك الامر والمعلول وهي فاعلية

ومادية وصورية  
وغائية للفاعل  
مبدأ التأثير  
وعند وجوده  
بجميع جهات

تأثيره  
في المعلول

التأثير يجب  
وجود المعلول  
ولا يجب مقارنته

العلم  
ولا يجوز بقاء  
المعلول وان  
حار في المعد

تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانهما  
فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد الا لزم التسلسل  
فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصولين الذين لا يجب دخولها تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل  
والجنس واحد في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجملاها واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة  
للا انواع لا للفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعلقة فهذا ما فهمت من  
هذا الكلام ولعل غيرهم يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث في العلة والمعلول وكل شيء**  
**يصدر عن امر اما بالاستقلال والا بضمافاته علة لذلك الامر والمعلول اقول** لما فرغ من البحث  
عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانها من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور  
العامة ايضا ونفس اعتبارا والعلية والمعلولية من العقول لا الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا  
الفصل مسایل الاولى في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المنصورات القطعية لكن قد تعرض  
اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبه والتفريق ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا مرضا صدد رشي عن غيره كان  
الضاد ومعلولا والمصدر وعند علة سواء كان الصدد وعلى سبيل الاستقلال كما في العلة التامة  
او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عن امر اخر كالفعل على سبيل الاستقلال  
فهو داخل في احد **المسائل الثانية في اقسام العلة قال** وهي فاعلية ومادية وصورية  
وغائية **اقول** العلة هي ما يحتاج اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول واخرجه عنه الاول  
اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل وبالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجيه  
فاما ان يكون مؤثر او يقف لتأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسألة الثالثة في احكام**  
**الفاعلية قال** فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب جود المعلول **اقول**  
الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزاء واذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب  
وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه فخصيص وقت لوجوده  
اما ان يكون لامره رايدا ولا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المفروض ولا تاما هذا خلف وان كان  
الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الا لم يخرج وهو **قال** ولا يجب مقارنة العلم **اقول**  
ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان  
مختاراً واجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة المقصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان  
موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج

ومع وحدته يتجدد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار الكثرة لاضافات وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة التوحيّة

لا عكس  
والنسبتان من ثلثي  
المعقولات و  
بليهما مقابلة  
التضاييف

الاترالى المؤثراتما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل استغنى الفعل عنه جار بقاءه بعده وتمثلوا في ذلك  
بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثر وهو حطاء لان علته الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد اليجاد فثبت  
الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لتحركة الاجزاء ووضعها على نسبتها  
معيّنة فبقاء الشكل معلول لآخر وهذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدّة فانها تعدم وان كانت معلولاتها  
موجودة كالحركة المعدّة للوصول والحركة **قال** ومع وحدته يتجدد المعلول **اقول** المؤثر ان كان  
مختار لاجاز ان يتكرر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب لاكثر الى استحالة تكرر معلوله باعتبار وحدته  
واقوى حججه ان نسبة المؤثر الى احدى الامرين معايرة النسبة الى الاخر وان كانت النسبتان حريته كان  
مركبا والاتسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التاثير والصدور يستحيل ان يكون وجوده والالاتسلسل  
الاتسلسل وان كان من الامور الاعتبارية استحالة هذه القسمة عليها **قال** ثم يعرض الكثرة  
باعتبار الكثرة لاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان يكون  
الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود مرصته علة لاي موجود مرصته معلولا  
له اما فرقة او بعيد فلا يوجد شيان يستعني احدهما عن الاخر والوجود يكذب بهذا فاجواب وقوع كثرته  
في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافية يمكن ان يتكرر بها التاثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى  
ذاته ممكن والنظر الى علته واحد له ماهية ووجود مستقفا من فاعله وهو يعقل ذاته لتجدة ويعقل  
مداه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكرير ولا يسلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا  
وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية  
للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشترطا فيه **قال** وهذا الحكم تنعكس على  
نفسه **اقول** يريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتجدد لعلته وهو عكس الحكم الاول فلا يجمع على الاثر الواحد  
مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب استغن عن الاخر فيكون حال حاجتهما اليهما مستغنيا  
عنه وهذا خلاف **قال** وفي الوحدة التوحيّة لا عكس **اقول** اذا كانت لعلته واحدة بالوقع كان  
المعلول كذلك ولا يجب ان كون المعلول واحد بالتوقع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك  
في لازم واحد كاستراك الحركة والنفس والتاثير في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتغير العلة  
من جانبها لعلته لا المعلول **قال** والنسبتان من ثلثي المعقولات وبليهما مقابلة التضاييف  
**اقول** يعني ان نسبة العلية والمعلولتين من المعقولات لثانية لا استحالة وجود شي في الاعيان  
هو مجردة او معلولتين وان كان معروضيهما موجودا وبليهما مقابلة التضاييف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيها ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير

والمعلول معلول للعللة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضائفي على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة بقضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتصر الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه مناخرا عنه هذا خلف

**قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيها **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحدا لشيئين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعللة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامر متعاكسا في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والاعاد الدور المحال

**المسئلة الرابعة** في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية

لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف **اقول** لما اطل الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراق معروضاهما معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واجتنب عليه بوجه الاول ان كل واحد من تلك السلسلة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علته الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد ممتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطالب لا نقطاع السلسلة وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت متشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فيكون التسلسل منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر **قال** والتطبيق بين جملة

تدفعل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المستحق يبرهان بالتطبيق وهو دليل مشهور وتقريره اننا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعنا جملة تم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احدا لجملة من الاخرى بحيث يكون سدا لكل واحد من الجمليتين واحدا فان استمرت الى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل التناقص هذا خلف وان انقطعت لتافضة تناهت ويلزم تهاهي الزايدة لان ما زاد على المتناهي بمقدار مناه فهو مناه **قال** ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب

تناهيهما لوجوب ازيد واحد من النسبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة للنحو الذي ذكره القديما وتقريره ان اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية وان كل واحد من تلك السلسلة

النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا

تدفعل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها

هي طرف علة لذاتها

تدفعل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها

التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب

ازدياد احدي النسبتين على الاخرى من حيث السبق

ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجرائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلا له ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة  
اذا الجملة لا  
يجب وكيف  
يجب الجملة  
بشيء هو محتاج  
الى ما ينتسب  
من تلك  
الجملة ويتكافئ  
النسبتان  
في طرفي  
التقيض

علة باعتبار معلول باعتبار صدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة منجب انه علة مغايرة له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ما صدق عليه نسبة العلوية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تامة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت للعلل والمعلولات المتناسبات بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في مطابقتها الى توهم تطبيق مع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات وطرفا لمبدأ فادنا المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل الزايدة عليها انما رادت بمقدار متناهية ويكون الجملة ان منهاهين **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجرائه

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلا له ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما ينتسب من تلك الجملة **أقول** هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره فاذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهي فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتزكيتها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر متلك الجملة مؤثرا فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لا سخا له كوز الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب يقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كوز الشيء مؤثرا في نفسه وفي علاه التي لا يتناهي وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك المحرر محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** مطابقة المعلول للعلة في الوجود

والعدم **قال** ويتكافئ النسبتان في طرفي التقيض **أقول** الذي يهيم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة للنسبة العلوية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضها على معنى ان نسبة العلية اذا صدق على معروض ثبوته كانت نسبة العلوية صادقة على معروض ثبوته وبالعكس فاذا صدق نسبة العلية على معروض عدمه كانت نسبة العلوية على معروض عدمه وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمته هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير ميانها ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان مستعلا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية او عدمية والا لكان باطلا لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم تجل شي من اجزاء العلة المقضية الوجود المعلول ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظر الى تحقيق علته التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك لعدم لا غير واذ تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

٦١ والقبول والفعل متساويان مع اتحاد النسبة لثنا في لا ريهما ويجب المحافضة بين العلة والمعلول ان كان المعلول

محتاجا لذاته

الى تلك العلة

والا فلا ولا

يجب صدق احد

النسبتين على

المصاحب

الى عدم علمته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول والوجود يستند الى علة الوجودية لا العينية لان تاثير المعدوم في الوجود غير معقول **المسئلة السابعة** في ان القابل لا يكون فاعلا **قال** والقبول والفعل متساويان مع اتحاد النسبة لثنا في لا ريهما **اقول** ذهب الا وابل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد وعتر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متساويان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المفعول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لا ريهما وهو الامكان والوجوب ذلك لان نسبة القابل الى المفعول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولا لشيء ومعلولا له ايضا ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف **المسئلة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المحافضة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا بما هيته اليها وجب كونها محتاجة لها لا ستمالة تاثير الشيء في نفسه وان كانت علة لتتخصصها كتفصيل احد الثارين بالآخرى وان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرط او حضور مانع وساويا لها مع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام التي اشتهر اشدة من سخونة النار لعدم الانفصال لسرعة الزجيرة ولبطؤ حركة اليد فيه لفظ **المسئلة الثامنة** في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب **قول** يصح ان نسبة العلية لا يجب صدق احد على مصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولو اذ لا يدخل في العلية كحمرة النار فانها لا تاثير بها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه **قال** الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحامي يصاحب علة المحوى ولا يجب ان يكون متقدما بالعلة على المحوى لاجل مصاحبة العلة المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبل ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحامي علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون **متقدما** على مصاحبه عنه وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متاخرا من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث البعثة والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبل وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعديته والميعة والقبليته والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لخلق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل

وليس الشخص من الضرر بالذات والاعتبار المسئلة التاسعة ان الناصر ليست عللا ذاتية

والثلاث المتبائنين بالذات والاعتبار والمسئلة التاسعة ان الناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من الضرر بالذات والاعتبار المسئلة التاسعة ان الناصر ليست عللا ذاتية ولا استغناء عنه بغيره **اقول** الشخص من هذا الناصر كونه الناصر مثلا ليس عللة ذاتية لشخص اخر منها اي يكون عللة لوجوده والا لوحدت اشخاص لا يتناهي دفعة واحدة لان العلل الذاتية يصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من الناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون عللة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل ساير الا شخاص في ان الشخص الذي هو العللة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي هو معلولة وما يستغنى عنه بغيره لا يكون عللة بالذات فهو اذن عللة بالعرض يعني انه معد **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا ثالث الامتناع لعل احد الشخصين بالآخر وتقديره ان العللة متقدمة على المعلول بالذات والشخص اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر فقد ما ذاتيا لان التقدم الذاتي ما يبقى للعللة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يطل مع وجود المعلول لا سيما اذا احتكما في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه **قال** ولتكا فوها **اقول** هذا دليل رابع وتقديره ان الماء والنار مثلا متكافيان في انه ليس النار اولى بان يكون عللة للماء من العكس والتكافيان لا يصلح ان يكون احدهما عللة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه **اقول** هذا دليل خامس وتقديره انما تعرض عللة من شخصيات النار فقد يعلم وما فرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العللة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** كيفية صدور الافعال مناق **قال** والفعل منا يفتقر الى تصور حركي يتخصص به الفعل ثم سواء ارادة حركة من العضلات ليقع من الفعل **اقول** القوة البشرية انما يفعل اذها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما ووظفا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباداة تصور لذلك الفعل الحركي فان التصور الكلي لا يكون سببا للفعل حركي لان ستة كل كل الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال ولا يقع شئ منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالرفع الحاصل من الاثر استاقت الفعل تحصيله فحصلت الارادة اجمازا ثم بعد التردد فحركت العضلات الى الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تحيزات واردة حركية يكون السابق من هذه التحيزات عللة للسابق من تلك المعدي لوصول تحيزات

ولتكا فوها لبقا  
لعدم تقدمه  
صاحب الفعل  
يقتضي تصور  
جزئي لتخصص به  
الفعل ثم ارادة  
ثم حركة من  
العضلات ليقع  
من الفعل  
والحركة الاختيارية  
الى مكان تتبع  
ارادة بحسبها  
وجزئيات تلك  
الحركة تتبع  
تحيزات واردة  
حركية يكون  
السابق من هذه  
التحيزات عللة  
للسابق من تلك  
المعدي لوصول  
تحيزات



وارادة اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخوها ويشترط في ذلك التاثير على مقارن الوضع والتناهي بحسب المدة والعدة <sup>٦٣</sup>  
والشدة التي باعتبارها يصدق

الشاهد عند  
الخاص على  
المؤثر

وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخوها **اقول** الفاعل هنا الحركة ما من الحركات  
انما يفعلها بواسطة القصد الارادة المتعلقة بتلك المسافة فكل الحركة تتبع ارادة بحسب ما يقع الحركة الى مكان معروض يتبع  
ارادة متعلقة بالحركة الى ذلك المحصول كل حركة فعلية مسافة منقسمة يكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات  
جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تحيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاذ  
تعلققت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء  
مع ارادة الكلية المتعلقة بكل الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء اخر فاد وجدت تلك  
الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تستعمل التحيلات والارادة في النفس الحركية  
في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من  
غير دور المسئلة الحكيمة عشرة في ان القوى الجسمانية اما تؤثر بمساركة الوضع **قال**  
ويستلزم في صدق التاثير على المقارن الوضع **اقول** يشترط في صدق التاثير ان يصدق كون  
علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة المحسنة وهو كونه بحيث يتاثر ليداته  
ههنا او هناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة اما تؤثر بواسطة الوضع  
على معنى انها تؤثر في محلها او لا ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تاثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك  
المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة تاثيرها في القريب فان التاثير لا يخفى  
كل شئ بل ما دها اولا ثم ما يجاوزها وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان **المسئلة الثانية**  
**عشر في تنامي القوى الجسمانية قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها  
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط  
في صدق التاثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى  
على ما يتناهى قبل الحوصف الدليل ههنا علة في كيفية عرض التناهي عدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي وعدمه الخاص اعني  
عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيًا انما قرضان بالذات للكراما المتصل  
كتناهي المقدار ولا تنامي او المنفصل كتناهي العدد ولا تنامي ويعرضان لغيرهما بواسطة الجسم  
ذو المقدار والعلل ذات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر <sup>واعلم</sup> يتعلق به شئ ذو مقدار  
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية فعروض النهاية والانهائية  
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون  
اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته

فأضافا لقوى ملته الأولى قوى يمرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماءه يقطع سهامهم  
مسافة محدودة في أزمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة  
واقما لا في زمان والآل كان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب  
الشدة والثاني قوى يمرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماءه تختلف  
أزمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها أكثر وقوى من التي زمانها أقل فيقع  
عمل غير المتناهي في زمان غير متناه وههنا قوة بحسب المدة والثالث قوى يمرض صدور أعمال  
متواليه عنها مختلفة بالعدد كرماءه يختلف عدد درهمهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر  
اقوى من التي يصدر عنها أقل وههنا يقع غير المتناهي غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب  
العدد فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدق على المؤثر باحدا لاعتبار الثلاثة  
قال لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله أقول  
لما تمهد قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه في القوى سارع في الدليل على مطلوبه الأول اعني  
وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره ان القوى الجسمانية إما ان يكون قسرية وطبيعية  
وكلها لا يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الأول فلا صدور وما لا يتناهي بحسب الشدة  
من الحركات عن القوتين محال لما مر وما بحسب المدة او العدة فلا تالو فرضنا جسم متناهيًا يتحرك  
جسمًا آخر متناهيًا من مبداء مفروض حركات لا يتناهي بحسب المدة او العدة ثم حركت تلك القوة جسمًا  
اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبداء كان تحريكه للاصغر أكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقه هنا  
لكن المبداء واحد فان التفاوت في الطرف الاخر فيجب تناهي التاقص مع فرض عدم تناهيه هذا  
خلف وههنا سؤال صعب هو ان التفاوت في التحريكين جاز ان يكون بحسب الشدة واجاب باله  
قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للإشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية  
لها بحسب المدة والعدة لا الشدة وفيه نظر لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع  
التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذتنا على عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا  
يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعتراضا على  
المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لا زيادها كل يوم واجاب الشيخ عنده بالفرق بان الحوادث  
ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها  
موجودة فحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوية على

٦٥ والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

الحال المتقوم  
بالحال قابل  
لرؤا ذلك  
وقوله ذاتي  
وقد يحصل  
القرب البعد  
باستعداد يكسبه  
باعتبار الحال

تحريرات الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجرم فامكن الحكم بالتناهي ههنا الوجود المحكوم عليه وتحتقر بخلاف  
الحوادث والسائل ان يعود فيقول لتفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه على الحركات  
فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والمقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي  
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي **اقول**  
هذا بيان استحالة قسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعته وتقريره انه يجب ان يكون  
قبول الجسم العظيم التحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الحسنية او  
لوازهما او امر طبيعي والكل محال وغريبا وقد فرضا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب لفاعل فان  
القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لا نقسام القوى الطسعة بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل  
وقوة العض حسيهما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغرى حركات غير متساوية كانت حركات  
الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحال له لامنع غير هذا خلف فقيع التناهي  
في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان يتناهي حركات الاصغرى كانت حركات الاكبر  
لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثرة الى قوة الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاول  
**المسئلة الثالث عشر** في علة المادية **قال** الحال المتقوم بالحال قابل لرؤا ذلك للمركب  
**اقول** الحال اما ان يتقوم بالحال او تقوم الحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالحال  
المتقوم بالحال هو الهيولي والمتقوم بالحال هو الموضوع والهيولي باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب  
يسمى مادة **قال** وقوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواسطته  
الغير لانه لو لا ذلك لكان عرض ذلك لقول في وقت حصوله يستدعي قبول اخر وبازم التسلسل  
فهو محال فهو ذاتي يعرض للمادة لدها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكسبه  
باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعر ان يعرض عليه بما يظن  
انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل سببا ولا يقبل اخر فيعرض لها القول الاخر ويروى عنها  
القول الاولى وهذا يعطى ان القول من الامور العارضة لحاصلة بسبب غير لا من الامور الدائمة اللازمة  
لها لذاتها وتحقق الجواب ان يقول ان القول ثابت في كلا الحالين لكن القول منه قريب منه بعيد  
فان قول الطفرة الصورة الانسانية بعيد وقول الجن من قريب فاد حصل القرب بالنظر الى عرض  
من الاعراض ينسب لقول اليه وعدم عرض غيره وفي الحقيقة انما يحصل قريبا القول بعد بعد بسبب  
القرب البعد هو الاعراض والصورت حاله في المادة فان الحرارة ادخلت مادة واستدت اعدتها

وهذا الحال صورة للمركب وجو فاعل محلّه وهو واحد والغاية علة بما هيتهما العلوية الحلة لفاعلية معلولة في وجودها

للمعلول وهي  
تأثير ما هيته  
لكل قاصد  
اما القوة الحيوانية  
المحركة فاعتبارها  
الوصول الى  
المنتهى هو قد  
يكون غاية  
الشوقية  
وقد لا يكون  
فان لم يحصل  
فالمحرك باطله  
والانها وما  
خير او عادة  
او قصد ضروري  
او عبث وجو  
واثبتوا للطبيعية  
غايات

لنقرب قول الصورة التارخية وخلق غيرها المسئلة في الاربعة عشر في العلة الصورية قال هذا  
الحال صورة للمركب وجو فاعل محلّه اقول هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب  
لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة  
قال وهو واحد اقول ذكر الا وابل ان الصورة المقتولة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الواحد  
ان استقلت بالقوى واستغنت المادة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد  
فالصورة واحدة المسئلة في خمسة عشر في العلة الغائية قال والغاية علة بما هيته  
لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للعلول اقول العائسة لها اعتباران يحصل لها  
باعتبارها التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور العاية فعل الفعل  
ثم حصلت الغاية بمحصول الفعل فها هيته العاية علة لعلية الفاعل ادلوا تلك لما هيته وحصولها في علم  
الفاعل لما اثره ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكثان او لا فيتميز الى ايجاد البيت ثم  
توجد الاستكثان لمحصل البيت فها هيته الاستكثان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت  
والامتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتاخرا باعتبارين قال وهي تاسعة ما هيته  
لكل قاصد اقول كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وعاية ما والا لكان غايته  
على ان العبث لا يخلو من عاية اما المحركات لا سطقسبة وقد اثبتا لا وابل لها غايات لان المحركة من  
البراذير في الارض الطيبة وضادها الماء وحر السمس فانهما تنب سنبلة وهذا التادير على سبيل  
الدوام والكثرة فيكون ذلك عاية طعيته ومع ذلك جماعة لعدم الشوق في الطبيعة فلا يعقل لها  
غاية واحا بوابان الشعور بعيد نعين الغاية لا تحصلها قال اما القوة الحيوانية المتحركة  
فغايتها الوصول الى المنتهى هو قد يكون عاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل بالمحرك باطله والا  
فهو اما حيرا وعادة او قصد ضروري وعبث وحراف اقول القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم  
احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية  
القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى فديكون هي عينها عاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه  
ولحصوله اخلا والة ضجرة وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل  
غاية القوة الشوقية سميت المحركة باطله بالنسبة اليها وان حصلت لغايتان وكان المبدأ التخل  
لا غير فهو الجوف والعبث وان كان مع طبيعة كالتغنى فهو القصد الضروري وان كان مع خلق ومملكة فثبات  
فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون قال واثبتوا للطبيعية غايات

وكذا الاتفاقيات والعلة لم قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية

وذا تية  
او عرضية

وكذا الاتفاقيات أقول اثبات لغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيروا ما العلة للاتفاق  
فقد يضافها فوم لان السببان استجمع جهات الموتة لم حصول مسبب فطعا والا كان ممتنعا فلا محل  
للاتفاق والجواب ان الموت قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دأئمة مع فيقال لمثل  
ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاق اذا كان انفكاكه مساويا او راجحا ولو اخذناه مع تلك  
الشرايط كان سببا ذاتيا **المسئلة السابعة عشر** في انقسام العلة قال والعلة  
لم قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة أقول يعني بالاطلاق ما يستعمل العلة الاربع اعني المادية  
والصورية والاعالية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الانقسام فالعلة  
الاعالية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد متاجسما وما قد يكون مركبة كتحريك جماعة  
حما كبر و منع بعض الناس من التركيب في العلة والا لزم بقصها لان كل مركب من عدم كل جزء  
من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فادعاه ثا  
لم يكن له تاثير البتة لتحقيق العلم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم  
تعدد العلة وانتفاء التركيب هو المطلوب وبعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع  
وهو باطل لان كل جزء حركه لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد  
الكلام في عليته حصوله وهذان ضعيفان لا فتضاها انتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل  
بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعنصر في الجزع والصورة المركبة كالاشياء المركبة من اشكال مختلفة  
والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب قال وايضا بالقوة او بالفعل أقول هذه المبادئ  
الاوضح قد يكون بالقوة فان الخمر فاعل الاسكار في الذن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للاشياء وقد  
يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك بالفعل  
هي التي حصل فيها ذلك قال وكلية او جزئية أقول هذه العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا  
وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوابة قال وذا تية او عرضية أقول العلة تكون  
ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي التي تقتضيه  
العلة شيئا ويتبع ذلك الشئ شيئا اخو قولنا السقونيا مبرم فانه بالعرض كذلك لانه يقتضيه بالذات  
ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البوابة فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات  
والعرضية هي تلك ما خذت مع عوارض خارجة والصورة الذاتية هي المقومة كالاشياء والعرضية  
هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة والمفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

وعامة وخاصة وقرينة اربعية ومعتزكة او خاصة والعدم للحادث من المباد العريضة والفاعل في الطرفين واح

والموضوع  
كالمادة  
وافقار الاثر  
انما هو في احد  
طريق اسباب  
الماهية غير  
اسباب الوجود  
ولا بد للعدم  
من سبب كذا  
في الحركة  
ومن العليل  
المعدة ما يؤدي  
الى مثل او خلاف  
اوضحه

ما يتبع المطلوب وقد بطل في العلة العريضة على ما مع العلة قال وعامة وخاصة اقول  
العلة العامة هي التي يكون جسماً للعلة الحقيقية كالصانع الباء والحاصرة كالباقي فيه ولا يتحقق  
العموم والخصوص في الصور قال وفيه اربعة اقول العلة القريبة هي التي لا واسطة  
بينها وبين المعلول كالميل والحركة والمعدة هي علة للعلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي قال  
ومشتركة او خاصة اقول المشتركة كالخارج للابواب المتعددة والحاصرة كالخارج لهذا الباب  
قال والعدم للحادث من المباد العريضة اقول الحادث هو الموجد بعد ان لم يكن وهو انما  
يتحقق بعد سقوط عدم علة فلما توقف تحققه على عدم السابق اطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض  
ومبدأ الذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد اقول الفاعل في الوجود  
هو علة الفاعل في عدم على ما بيننا اولاً من ان علة العلة لا غير المؤثر في طرفه المعلول هو  
العلة لا يمكن مع حصولها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي عدم قال والموضوع كالمادة  
اقول الموضوع ايضاً من لعل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة  
الى الصورة فهو من حلة العلة مثل السابغ في ان افتقار المعلول انما هو  
في الوجود والعدم قال وافقار الاثر انما هو في احد طرفيه اقول الاثر له ماهية وله  
وجود بعد افتقاره الى المؤثر انما هو في ان يحمله موجوداً او معدوماً اذا التاثير انما يفعل في احد  
الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد ابا الفاعل قال واسباب  
الماهية غير اسباب الوجود اقول اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل  
وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من  
سبب وكذا في الحركة اقول قد بينا ان سنة طرف الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل  
اتصاله باحدهما الا بسبب فكما انقصر الممكن في وجوده الى السبب فنقص عدمه اليه والالكان  
يمتنع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قاد ومنه ما هو غير قاد كالحركات والاصوات والاول  
يفقر عدمه الى السبب ما النوع الثاني فانه لعدم لداته لا نقول يستحيل ان يكون عدم ذاتياً  
لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرطها عدمت وكذا الاصوات  
فلا فرق بين الحركات وغيرها قال ومن العليل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف اوضحه اقول  
العلل ينقسم الى المعد والموثر والمعد يعبر به ما يتقربا لعلة الى معلولها بعد بعد ها عنبر وهو قريب  
من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدي الى اتمامها كالحركة المنصف فانها معدة للحركة الى المنتهى



والحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمًا في العموم والخصوص وكذا الحال العرض وبين الموضوع والعرض

سائذ ويصدق  
العرض على المحل  
والحال جزئيا  
والجوهرية  
العرضية من  
ثواني المعقولات  
لتوقف نسبة  
احدهما على  
واحد الآخر  
والاختلاف  
الانواع باولية  
والمعقول اشتراك  
عرضية

فعله دون ذاته لان الاستعلاء في التأثير ليسند على الاستغناء في الذات وأما ان يكون مقارنا  
للمادة فاما يكون محلا وهو الهيولى وحالا وهو الصورة وما يتركب منهما وهو الجسم هذه اقسام الجواهر  
**قال** والحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدمًا في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **اقول**  
قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم  
والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال**  
ديين الموضوع والعرض مباشرة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المفهوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم  
بذاته بغيره مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول** المحل قد يكون جواهر  
وهو قد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايضا قد يكون  
جوهرا كالصورة للحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ما يصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض  
على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في ان الجواهر والعرض ليست احسن من لاحتها **قال**  
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء على ان  
العرض من حيث هذا المفهوم لما تحتمل هو عارض واختلاف في الجواهر هل جنس لما تحتمل او عارض فالذي  
اختاره المصنف انه عارض وحل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية  
عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذاتية  
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال  
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واسباه ذلك وجنس الشئ لا يجوز ان يتوقف ثبوته  
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال**  
واختلاف الانواع باولية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجواهر عرضا عما بالجزئيات لا اجناسا  
لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكميات  
ولا تفاوت في الاجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان  
الاعراض القادرة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا  
نفعل في الجسم والعقل والنفس المادة والصورة امر مشترك هو الاستغناء عن المحل  
ولا نفعل ههنا اشتراكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ارجعت عبارة عن عرضية هذا المعقول  
كانت عرضا عما وان جعلت عبارة عن الماهية المتقضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراه  
كونه جسما وكذلك الواقع وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في



ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر وحدة

المحل لا يستلزم

وحدة المحال

الآمع التماثل

بخلاف العكس

وأما الانقسام

فغير مستلزم

في الطرفين

العصر فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وما في الاعراض الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود  
هذا المعنى امر اعتادي فليست العرضية جنساً **المسئلة الثالثة** في التضاد عن الجواهر  
**قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تقريب الجواهر العرضية  
انهما ليسا بجنسين شرع في باقى احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجواهر  
من الجواهر ولا من غيرها وبينا انه ان الضد هو الذات لوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية  
الموضوع مع كونها في غابة البعد عنها وقد بينا ان الجواهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى بالنظر  
الى جواهر اخرى لا بالنظر الى غيرها من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين  
انتفاء الضد عن الجواهر اخذ بردي على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا الجواهر اضراداً هي الفناء فقال  
ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امر او وجوداً بايضاد الجواهر لانه اما عرض او جوهر القسمان  
باطلان فلا تحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر  
قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التماثل في المحل مطلقاً وحينئذ  
يكون بعض الصور الجوهرية تضاد بعض الاخر **المسئلة الرابعة** ان وحدة المحل لا يستلزم  
وحدة المحال **قال** وحدة المحل لا يستلزم وحدة المحال الآمع التماثل بخلاف العكس **اقول**  
المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كما يحسم الذي يحل له السواد والحركة والحرارة  
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والتوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز  
ان يحل المثالان محلاً واحداً لا يستلزم رفع الاشينية لا انتفاء الاختياز بالذاتيات والتوازم لا  
يفارقهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد طهران وحدة المحل لا يستلزم وحدة المحال الآ  
مع التماثل وأما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة في  
المحلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التاليف وبعض الاويل في الاضافات خطأ **قال**  
وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام المحال فان الوحدة  
والنقطة والاضافات كالبوة والبنوة اعراض قايمة بحال منقسم وهي غير منقسمة اما الوحدة و  
النقطة فظاهرها وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف البوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن  
وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام المحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من  
الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها وأما المحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان  
الحركة والحركة اذا خلا محلاً واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حراً وغير متحرك وبعضه متحركاً

والموضوع من جملة الشخصات وقد يفتقر الحال المحل متوسط ولا وجود لوصفي لا يتجزى بالاستقلال لمحب المتوسط

حركة الموضوعين  
على طرف  
المركب من ثلثة  
او من اربعة  
على التبادل

غير جار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا مقسما انقسمت فانقسم احد الاعراض المقسمة بالمثل  
لا بالحقيق اذا حلت محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحال انتقال الاعراض  
**قال** والموضوع من جملة الشخصات **اقول** كحكايا انتقال الاعراض قريب من البين  
والدليل عليه ان العرصان لم يتشخص لم يوجد فتشخص ليس معلول ما هست ولا لوازمها والا لكان  
نوعه منقسم في شخصه لا ما يحل فيه والا لاكتفى بوجوده وشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فيبقى ان يكون  
معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفتقر الحال  
الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر الى محل  
متوسط يحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة في الجسم فانها قد يفتقر الى حلوطها في الحركة  
ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في الحركة الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود  
لوصفي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين  
والحكما الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناسلها وبعضهم الى عدمه وذهب  
الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى اجزائها  
كما ذهب اليه من لا يحقق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفى المباحث الذي لا يتجزى بقوله  
لا وجود لوصفي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذواته لاوضاع اعني الاشياء  
المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده  
بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لمحب المتوسط **اقول** هذا احدا لا دلة على نفي  
الجزء وتقريرا انا اذا فرضنا حواها متوسطا بين جوهرين فاما ان يحجبها عن المتناسل والى الثالث  
والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرفين للملائة لاحدهما مغاير للطرف الملائة للآخر **قال**  
لمركب الموضوعين على طرفي الحركة من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا  
مركب من ثلثة جواهر على طرفي جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وان  
يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرفين والنصف الاخر على نصف المتوسط  
فيقسم الخمسة **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا  
خطا مركبا من اربعة جواهر فوق احد طرفي جزء وتحت طرفي الاخر جزء تحركا على التبادل كل منهما من اول  
الخط الى اخره حركته على السواء في الابتداء والسرعة فاهما لا يقطعان الخط الا بعد الحاذات فوضع الحاذات  
ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع الكون فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انفسا بجميع

الحركة  
في الجسم  
لا يتجزى

ولزمهم ما يشهد بالحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنتقسم باعتبار

النتائج والحركة

لا وجود لها في الحال

ولا يلزم نفيها

مطلقا

**قال** ويلزمهم ما يشهد بالحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **اقول**  
 هذا وجه آخر يدل على نفي الجزء احدى ان الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه  
 وسكناه ولسنة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك  
 فان تحرك القريب للقطب جزء تساوى لمدار ان وهو بيط بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام  
 وهو المظهر وان لم يتحرك اصلا لزم التفكيك لثاني ان السرعة والطول كقيمتان قائمتان بالحركة  
 لا بالاعتبار لتحلل السكناات وعدمه لانه لو كان بسبب تحلل السكناات لزم ان يكون فضل سكناات  
 الفرس السابقين من اول النهايات الى اخره خمسين فرسخا على حركته بازاء فضل حركات الشمس من اول  
 النهايات الى اخره على حركات الفرس لكن فصل حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سكناات  
 الفرس اضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك اذا تبين هذا فاذا تحرك السريج جزءا فان تحرك السطح  
 جزءا تساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم الحال لهذا ما اضطرنا الى ان  
 من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقة لزم اطال الجزء  
 لان الدائرة القطبية اذا تلاقحت احزاهما بطواهما وباطهما ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف  
 وان تلاقحت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقة كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها  
 وانخفاض البعض الاخر لكن المتحقق اذ ايلي بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا والآن  
 لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمنتقسم باعتبار النتائج **اقول** هذا جواب عن حجة  
 من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لاهاهاية الخط فان كانت جوهر فمظهر والمظهر وان كانت  
 عرضا فحاليها ان انقسم انقسمت لان الحال في احدى الجزئين منازيل الحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المظهر والجواب  
 انها عرض قائم بالمنتقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام الحال لان الحال في المنتقسم باعتبار اللحن طبيعة اخرى  
 به لا يلزم انقسامه بانقسام محلها وهما النقطة حلت في الخط المنتقسم باعتبار عرض النتائج **قال**  
 والحركة لا وجود لها في الحال لا يلزم نفيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة  
 موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود اولي والثاني  
 باطل لان لماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة  
 في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم  
 يكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لا انقسمت الحركة لان الحركة في احدى الجزئين معناه  
 للحركة في الجزء الاخر فيكون الحركة منقسمة مع اننا فرضنا انها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال

والان لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة بالان يجزئى لم يكن موجودة والتايل بعدم تناسي الاجزاء يلزم

مع ما تقدم  
النقص لوجود  
المؤلف مما  
يتناهى ويقتصر  
في التقسيم  
الكتاب

ولا يلزم من نفيها في الحال إطلاق الماضي المستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود  
 في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لم وهي ان الان  
 موجود لا ينفاء الماضي والمستقبل فان كان الان متفيا كان الزمان متفيا مطلقا ويستحيل انقسام  
 والاعلم ان يكون الحاضر بغير ما يكون الان كله انا هذا خالف وان كان موجودا فالحركة الواقعة  
 فيه غير منضمة والا لكان احدهما في زمان واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فيقسم ما فرضناه غير منقسم  
 هذا خالف ويانهم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما تقر به والجواب ان الماضي  
 والمستقبل موجودان في احدهما منقسمهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال**  
 ولو تركب الحركة بالان يجزئى لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقص شرع في المناصرة فاستدل  
 على ان الحركة لا يتحرك مثلا لا يتحرك لم يكن موجودة والتايل بطاقتا فكذا المقدم بيان الترتيب ان  
 الجزء للتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لا حيث نزل  
 لم يتحرك بعدا وحال كونه في الجزء الثالث وهو باطل ايضا لان الحركة حيث نزلت قد انقضت ولا يثبت  
 بين الاول والثاني وهذا الحال نساء من انما اجزء الفرض لا نه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن  
 ان يرد بيان الترتيب من وجه اخر وهو ان الحركة انما ان يكون عبارة عن الخامسة والسادسة والثانية  
 وهما حالان لما مر مجموعهما وهو باطل لا متفان **قال** والتايل بعد تناسي الاجزاء يلزم مع  
 ما تقدم النقص لوجود المؤلف مما يتناهى ويقتصر في التقسيم الى التناهي **اقول** لما فرغ من  
 ابطال مذهب التايلين بالجوهر الفرضي شرع في ابطال المذهب التايلين بعدم تناسي الاجزاء فضلا وقد  
 استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها بطلان جوهر الفرضي مطلقا سواء قبل تركب جسم  
 من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجود ثلثة الاول انا فرض اعداد متناهية  
 من الجواهر الافراد ويؤلفها في جميع الابدان فاما ان يزيد مقدارا على مقدار الواحد او لا والثاني  
 باطل والا لم يكن تاليفها بعدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارا على مقدار  
 الواحد حتى حصلت بعدا ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو باطل فوطم ان كل جسم يتالف من  
 اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى واقفا قوله ويقتصر  
 في التعميم الى التناهي فمعاذنا اذا اردنا تقسيم التفتير وان يحكم بانه لا يتبع من الاجسام المؤلف  
 من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينب هذا المؤلف الذي التناهي من الاجزاء المتناهية الى الجسم  
 المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناهي في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم عدل حقوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قصت بطلان الطفرة

والتداخل

والقسمة بانواعها

يحدث اثنينية

تساوي طابع

كل واحد منهما

طباع المجموع

وامتناع الافلاك

العارض لا يقيض

الامتناع الذاتي

فقد ثبت ان

الحسنة واحدة

وهي نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار لكننا قلنا ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها  
فنسبة المقدار الى المقدار كسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار كسبة متناه الى المتناه فكذلك نسبة الاجزاء  
الى الاجزاء قال بل يلزم عدل حقوق السريع البطيء **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعد تنهاى الاجزاء و  
تقريبه ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء الثاني بل يلزم بالضرورة فكذلك المقدار بالشرطية ان  
البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع  
شيئا اخر واذا قطعت السريع يقطع البطيء شيئا اخر وهو هكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء  
**قال** وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه  
الثاني وتقريبه ان لو فرضنا الجسم يستعمل على ما يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة في المقدار  
المتناهية في زمان متناه لا انه لا يمكن قطعها الا بعد قطع ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى  
ما لا يتناهى فيكون هناك ازمة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا  
اليه احد **قال** والضرورة قصت بطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلين  
بعدم تنهاى الاجزاء الاعتدروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تنهاى الاجزاء عدتها  
المقدار لان الاجزاء يتداخل ويصير جزءان وازيد في غير جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتدنا  
عن الوهمين الآخرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه  
يطفر ببعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر ببعض الاجزاء ليحلق البطيء وهذا ان  
العدرا ان باطلان بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها يحدث اثنينية تساوي طابع كل  
واحد منها ما طابع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقرطيس في هذا الموضع وهو  
ان الجسم ينقسم في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهية للانفكاكية وبما انه ان القسمة  
بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهية والتي باختلاف العوارض الاضائية او الحقيقية يحدث  
في المقسوم اثنينية يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخادج عنه  
وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى  
**قال** وامتناع الافلاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد تمتنع  
عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمانية اما  
صغرا المقسوم بحيث لا يتناهى الا لانه القاسم اوصلا بتر ووصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك  
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** فقد ثبت ان الجسم شيء واحد

٧٤ متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى

ولكل جسم مكانا  
طبيعي يطلبه عند  
الخروج على اقرب  
الطرف  
ولا تقبل ان تقع  
ومكان المركب  
مكان الغالب  
او اقرب وجوده  
فيه وكذا  
الشكل

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لانه فدا بطل القوم بتركيب  
الجسم من اجزائها افراد سواء كانت متناهية او لا فثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفصل له بالفعل  
ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير فهو باطل لما تقدم  
في ابطال مذهب ذي مفراطيس ولا يتناهى هو المطلوب **المسئلة** التسابعة في تقي الهيولى  
**قال** ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**

يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين واول البرهان للغدادة  
وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى الصورة واجمع عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانقسام  
وليستحيل ان يكون لقابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال ان يحل  
يقبل الاتصال والاتصال ذلك هو الهيولى الاتصال هو الصورة فاستدركه المصنف ذلك وقال ان ذلك  
اي قول الانقسام لا يقتضى ثبوت مادة كما قرئناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا  
قسمناه استحالة ان يبقى المادة على وحدتها قابل يحصل لكل جزء مادة فان كان لكل جزء حادثة  
بعد القسمة لم التسلسل لان كل حادث عندهم لا تدل على مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم  
وجود مواد لاهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة** الثامنة

في اثبات ان لا مكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكانا طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرف  
**اقول** كل جسم على الاطلاق فانه يشترط ان يكون له مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة  
ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لا ما جردنا الجسم عن كل الخواص فاما ان لا يحل في شيء من الا  
مكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا  
ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه اقربا لطرف وهو الاستقامة **قال** ولا تقبل  
استغنى **اقول** يريد ان يبين المكان الطبيعى واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيا لكان اذا  
حصل في احدهما كان تاركا للثاني ما لطع وكذا العكس فلا يكون واحد منها طبيعيا له فلهذا قال فلو

تعدد يعني الطبيعى انتهى ولم يكن له مكان طبيعى **قال** ومكان المركب مكان الغالب واتفق  
وجوده فيه **اقول** المركب ان يركب من جوهرين فان تساويا وتماثلا وقف في الوسط بينهما والا  
فترقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان ركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكانه مكان الغالب  
والا كان في الوسط وان ركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها  
كان في مكانه والاستمران المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

والتبعية من الكثرة والمعتول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد سر طلاق للمادة وهو محال

في الجسم مانع  
مسادير ومنه  
مفارق يحل  
فيه الاجسام  
وتلاقيها بجملة  
ويداخلها بحيث  
منطبق على بعد  
المتكهن ويتحد  
ولا امتناع لخلو  
عن الماد

والطبيعي من الكثرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد وود في التحقيق انه  
من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد بالحدود بالحكم وهو طبيعي و  
قسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاد امرض خاليا عن جميع العوارض لم  
يكن له بدن شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقض امور مختلفة ولا بشكل بشكل  
ابسط من الاستعداد فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسرية **المسئلة الثانية**  
في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعتول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول**  
الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي طبيعة شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا  
وكان طبيعيا ذكره تعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلفنا في ذلك وفيه والذي عليه  
المحققون امران احدهما العدم المساوي لبعده المتكهن وهذا مذهب فلاطون والثاني السطح الباطن من  
الجسم المحاوي للمماس السطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابو علي سيبا وقد اختار  
الاول وهو احتار ابي البركات ومذهب المتكهنين قريب منه والدليل على ما احتاره المظهر ان  
المعتول من المكان انما هو المبعد فاننا اذا مرصنا الكون خاليا من الماء تصورنا لا بعدا التي يحيطها  
جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء لجملة ما والامارة المستورة في المكان من قولهم انه ما يتكهن  
المتكهن فيه ويستقر عليه وليسا وبه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو العدم

**قال** واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو محال في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل  
فيه الاجسام وتلاقيها بجملة ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتكهن ويتحد به ولا امتناع لخلو عن  
المادة **اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان سارع في اجواب عن شبهة مقدرة تورده على كون  
المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي في الخال والمقدم مثله ببيان الترتيب  
ان المتكهن له فان شيئا مع لزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعد المحاوي عند حلول المحوي وان عد احدهما كان  
العدو حالا في الموحود او بالعكس وهما محالان واقام بيان استحالة التالى مصرورى لما تقدم من امتناع  
الاتحاد ولان المعتول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي المحاوي فلو تشكل العقل في تعدد  
لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد  
المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو المحاوي لاجسام المتباعدة والاول يمانع مساوية يعني البعد  
المقارن للمادة وايضا فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقاربين والثاني لا يستحيل عليه  
مداخلة بعد ما حتى بل يداخله ويطاق به ويتحد به وهو محال الجسم المداخل ببعده فلا امتناع وهذا المداخل

ولو كان المكان سطحاً لتصاد الأحكام ولم يعم المكان وهذه المكان لا يصح عليه الخلو من مشاغل والأل للساوت حركة

ذى المعاوق  
حركة العديرة  
عند فرض معاوق  
أقل بستة زوايا  
والجهة طرف  
الامتداد إلى أصل  
في واحد الأشياء  
وليست منقطة  
وهي من دوات  
الأوصاف  
خارجة

والإلتداد لأن هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحاً لتصاد الأحكام **أقول**  
لما يتحقق حقيقة المكان شرع في اصطال مد بها الحاقين القايين بأن المكان هو السطح الماطن من  
الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتصادت الأحكام  
الثالثة للجسم الواحد فإن البحر الواقعة في الماء والظير الواقعة في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما  
ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكنا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر  
ولكنا متشتمل المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيا فرض سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تصاد  
في الأحكام مخال **قال** ولم يعم المكان **أقول** هذا واحد ثان دال على بطلان القول بالسطح  
وتقريره أن العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزمن  
أحد الأمرين وهو ما عدم تناهي الأقسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره لجميع الأجسام والقسما باطلا  
فالمرور مثله **المسألة العاشرة في امتناع** **قال** وهذه المكان لا يصح عليه الخلو

من مشاغل والأل للساوت حركة ذي المعاوق حركة العديرة عند فرض معاوق أقل بستة زوايا  
**أقول** اختلفنا لنا في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو  
اختيار المطر واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتاً لكنا متحركين مع عدا العايق و  
التألي بالضرورة فالقدم مثله وبيان الشرطية أنا إذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة خالية في ساعة  
تفرض تلك المسافة ممتلئة فإن زمان تلك الحركة يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاوق  
للتحرك عن الحركة فلفرضه يقطعها في ساعتين ثم فرض ملاء أوارق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء  
إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقه نصف المعاوق الأولى فينحصر بها المتحرك في ساعة لكن  
الملاء الرقيق معاوق أيضاً فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونها وهو باطل **المسألة الحادية**

**عشر في البحث عن الجهة** **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة **أقول**  
لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبتة له حتى ظن أنهما واحد عقب بالبحث عنهما وهي على ما فسرها  
جماعة من الأبايل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة وذلك لأننا توهم امتداد المشير فيها إلى  
الإشارة إليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة **قال** ليست منقطة **أقول** إنما كانت الجهة  
عبارة عن الطرف الذي يمكن مقسماً لأن الطرف لو كان مقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل هيأته فلا يكون الطرف  
الطرف هذا خلف ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم ينحل أما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما  
تخالف من الجهة أو يكون متحركاً إليها فلا يكون المتحرك من الجهة **قال** وهي من دوات الأوصاف

الجهة



المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وماعداهما غير متناه الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكليته منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتها فللك الثوابت ثم اولاد الكواكب السبعة السبعة

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة **اقول** الجبهة ليست امر اجتزاء عن المواد وعلايقها بل هي من ذوات الاوضاع التي يتناولها الاسارة المحسنة ويقصد بالحركة وبالاشارة يكون موجودة واما قيد الفصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجبهة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد للحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي ينحرك بالجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل الحصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وماعداهما غير متناه **اقول** الجبهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير منها ما هو غير طبيعي وهو ماعداهما ونعني بالطبيعي ما يستجبل تغييره وانتقاله عن ماهية غير الطبيعي مما يمكن تغييره فان القدام قد يصير خلاقا وكذا اليمين وال شمال اما الفوق والسفل ولا وهذه الجبهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف المخطوط المفروضة بالامتداد وتلك المخطوط غير متناهية **قال**

**الفصل الثاني في الاجسام** وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكليته منها تسعة

واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتها فللك الثوابت ثم اولاد الكواكب السبعة ويستعمل على افلاك اخرى حريثة يستعمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والجموع اربعة وعشرون ويستعمل على سبعة متحركة والف ونيقمة وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهرة شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى المحسوس في هذا الفصل مسائل المسائل الاولى في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية الاول كليات يطهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكليته فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس هذا الاعتبار وتحتها فللك الثوابت ويسمى فللك البروج يماس المحيط بمقره محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحت المشتري وتحت المرنج وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر عياس العالي بمقره محذب الثاني وهذا التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة بقضية اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فانبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا والفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محذب بمقره فوقه وبمقره محذب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتل على سائر افلاكه الى القمر فان مثله محيط باخريسمي المائل وانبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن المثل والمائل مناس محذبها ومقره على نقطتين الا بعد عن الارض اوجا والا قرب منه حضيضا وانبتوا فلكا اخر يسمى فللك

التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الحارج المكرياس محدثة سطحية على بقطبين الاعدد ذروة والا قارب  
الى الارض حصيضا في السعة عدل الشمس فانهم انتوا لها ملكا خارج المكرياسة وابتقوا العطار ذلكين  
حارجي المكرياسي احدها المديروا الثاني الحامل بالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا  
يشتمل سبعة افلاك منها على حسة كوكب متخيمه وفلك البرج تحوي على الف وعشرين ونيف كوكبا  
قائمة وكواكب القواس في فلك واحد غير معلوم وكذلك الحاصا لافلاك فيما ذكرنا وغير معلوم بل  
يجوز ان يوجد افلاك كثيرة امّا وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان العدد  
لكل ساطل مساو ولا فرب قربا لعالى ناطل لاس العدد بعدا لقمره اقرب فرب عطا  
نحن فلك حورهر **قال** والكل ساطل **اقول** وهو الى ان الفلك  
بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانجلا والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاوله  
فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عدمه وممكن عدمه لان الاحصاء عندنا حادثة يمكن تطرقا لتغير  
اليها والانحلال **قال** خالبة من الكيفيات الفعلية والاعمالية ولوازمها **اقول** هذا  
حكم اخر لافلاك وهو انها غير متصعة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليه ولا  
الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليوسنة وما يسبب اليها وما غير متصعة بلوازمها اعني الثقل والخفة  
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والثاني بطا المقدم مثله بيان  
الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة لسيطر لا غايق لها فيجب حصول كمال الاثر وبيان بطلان  
الثاني ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها  
فكان يستفل الجود على العناصر ما كان سكون شئ من الحيوان ولقائل ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة  
حصول النهاية لان الشديد والصعب مختلفان بالثبوت ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما  
اقتضاءها النوع الا حرو هذا لان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض لبالغ منها ولا يصح الاعتذار  
بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البيلة لا بمعنى  
الرطوبة واللطافة ولا مكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتصر ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا  
امنعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متضامين اذا عرفت هذا فقول لما انتقت  
الحرارة والبرودة انتفى لريهما اعني الثقل والخفة **قال** شفاة **اقول** استدلوا على  
شفاة الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوص بالقمر والثاني انها لا يجب ما وراءها  
عن الابصار فاننا نصر الثواب وهي في الفلك الثامن وهذا ايضا طلق لا يفيد البقن لجوان ان يكون

وأما العناصر فاربعة كره النار والهواء والماء والارض استفيد عدة ما عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والافتعالية

بحث العناصر  
الاربعة البسيطة

لها لون صبيغ خاص بها والبار والمسلات الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال في العناصر فاربعة كره النار  
الهواء والماء والارض استفيد عدة ما عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والافتعالية اقول لما مرغ عن الاجرام الفلكية  
نخرج في البحث عن الاحسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب  
وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قد تم البحث عن البسيط واعلم ان البساط العنصري  
اربعة فاقربها الى الملك النار والهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرين  
يحددهما قوى منبهة نحو الفعل الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شئ اخر مثل الحرارة والبرودة  
والطعم والروائح وقوى مهيئة نحو الالفعل لتسريع والبطي الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير  
عن الغير بحسب التسرع والبطء مثل الرطوبة واليوسنة والنل والصلابة وغير ذلك ثم فتنشأ فوجدنا  
فديخلوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبردها القياس الى الحار والبارد  
بالقياس الى البارد فاننا نجد جسمها خاليا عن اللون وحسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسمها خاليا عن الحرارة  
والبرودة او المتوسط فكل ذلك فتنشأ فوجدنا انها خالية عن جميع الكيفيات الفعلية الا الرطوبة  
واليوسنة والمتوسطة بينهما فاعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا يخلو عن احد الكيفيتين الفعليتين  
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الرطوبة واليوسنة ولما كانت لا ازدواجات  
الممكنة البسيطة غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليوسنة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة و  
البرودة مع اليوسنة كانت البساط الموضوعات لذلك المنزوحات اربعة الموضوع للحرارة واليوسنة  
وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة  
واليوسنة هو الارض والدليل على الكرات هو انها سايط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البساط  
هو الكرية والتاخر في الغاية فطلب العلو والهواء لانه في الغاية فطلب العلو والهواء لانه في الغاية فطلب  
باردة فطلب السفل والماء ابرد العناصر فطلب المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض ليسا  
ولان خسوف القمر اذا عثر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلاد الخالف لذلك البلد في الطول  
في ذلك الوقت لعينه واليساء على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع  
القطب لشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار والاتحاد لا تؤثر في  
الكرية لصغرهابا للتشبيه اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من خيل ظهرت له قلته او لا شو  
اسفله ثانيا والبعدينه وبين القلة اكثر ثما بينه وبين الاسفل والتسبيح يمنع حدسه الماء عن  
النضار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية واما استفيد عدة ما عن



والماء نارد رطب شفاف محيط ثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض ناردة ياسته ساكنة في الوسط

شعاعاتها

ثلث طبقات

وذلك يمايرح الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاخر فيه فاكثرت الناس ذهب الى انه حار لانه الغاية لان  
الماء اذا اريد جعله هواء سخن فصل وتسخين ومع استحكام التسخين ييقلب هواء واخرون منعوا من ذلك  
لانه لو اقتضى التحوية لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الحالية عن المعاقب الثاني انه يطلب رطب  
مع سهولة قول الاشكال لا يمنع البلية وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالثة انه  
شفاف وهو ظاهر بعد ادراكه صوابا بصير الرابع انه ذو طبقتان ربيع الطبقة الاولى المجاور للارض المتسخن  
لحارة الارض المتشعبت به يشعاع التبر وهي بخارية حارة والبخار هو المختلل الرطب هو احواء مائية  
اكتسب حرارة وضاعدت لاجلها وحاطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتعاقد  
عن الارض تقطع عندنا نيران الشعاع لبعده عن الارض اذ حتر صغارا اكتسب حرارة وضاعدت وهي بخارية  
ناردة يقال لها الباردة ليست ما يخاطبها من الاخرة الطبقة الثالثة الهواء الصرفة الرابعة بخار واره  
ويلعوه الا انه اخف حركة واقوى نفوز الستة الحرارة فالتحان هو المختلل الياس المنترحة بشئ من  
من التار قال والماء بارد رطب شفاف محيط ثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر  
للماء خمسة احكام الاول نارد والحسن يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحسن برده واختلوا  
والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابتعد من المسخنات والحركة العلكية وقال قوم اخرون ان  
الماء ابرد لانها تحسن ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد برده في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك  
كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذاتية كالرصاص وغيره اشدة في الحس من النار  
الصرفة الحالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدركها كذلك ههنا  
اثر الماء للطامة ينسبط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتأثر عنه سرهيا وكان  
الاجسام من برده الماء اكثر الثاني انه رطب هو ظاهر بعينه البلية وفيل انه يقتضي الجود لانه نارد بالطبع البر  
تقتضي الجود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهواء ولو خلى وطبعه لا يقتضي الجود والثالث انه شفاف  
لانه مع صرافته لا يجب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يجب عن الابصار  
الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكمة فلي لا يتم جعلها العناصر متعاقلة والا لا يستحال الاضعف وعدم  
عنصره فلو لا احاطته بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو  
البحر والافان ان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو  
البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وظاهر **قال** والارض باردة ياسته ساكنة في الوسط  
شفاف لها ثلث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفة وقد لطف

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض فيعمل الكيفية في المادة فيكون

صلافة كفيته  
ويحصل كفيته  
متباينة في  
الكل متوسطة  
المزاج

جاءت العناصر في  
الترتيب

نفس المذبح

البحث في انها ارد العناصر المتأني بها يادسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع  
في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلا  
ذلك كله والاما وصل الحجر المزمع اليها ان كانت هاضمة ولما نزل الحجر المزمع الى فوق امكن صاعدة ولما سقط  
على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة قوله في الوسط وهو الرد  
على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناسلها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان سلطان هذا القول  
ظاهر لان الاحصاء متساوية الزاوية انها شامة وقد وقع فيها ما رغبين القوم وذهب جماعة اليه  
لانها لسيطة وذهب آخرون الى المنع لاننا نشاهد الارض فان كانت لسيطة فاطمروا نكات من جزعها  
كانت الارض رص عليها اغلب مكات السقاة اغلب ليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقرائن  
في طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محض وهي المركب وما يقاربها وطبقة طينية بعضها مكثف هو  
وبعضها احاط به الحجر **المسئلة الثالثة** في البحث عن المركبات **قال** واما المركبات  
فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما مر من البحث عن السابا شرع في البحث عن المركبات وبدأ  
من ذلك بالبحث عن ما يطرأها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر لو  
سيط لا يقع به التفاعل فلا يذم كثره ولما دل الاستقراء على انقضاء صلاته ما عدا الكيفيات الاربعة  
اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسرة وينسب اليها الفعل والاعمال وجب ان يكون التفاعل انما  
هو في هذه الاربعة وحواصلها فمكات الاسطقسات هذه العناصر موحدة هي احواء العالم يسمى اركانا  
ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات يسمى اسطقسات **قال** وهي حادث  
عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند تحققها لا اويل تحدث عند تفاعل هذه العناصر  
الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المستمارة بالمزاج وهذا صاحب الخليل مثل انكشبا  
غورس وانباعه الى نفى ذلك انما احواء هي لحد واهواء هي عظام واهواء هي شمة وغيره لك من جميع  
المركبات وهي مختلفة مشوبة في العالم غير متساوية فاذا اجتمع احواء من طبقة واحدة ظن ان تلك  
الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موحدة والحادث التركيب غير الضرورة فاضر  
بطلان هذه المقالة فاننا نشاهد تبدل الوان وطعور وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال**  
ويحصل الكيفية في المادة فيكون صلافة كفيته ويحصل كفيته متباينة في الكل متوسطة المزاج **اقول**  
لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل  
واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا احتما وفعل كل منهما في الاخر لتحل اما ان يتفهم صل احدهما

مع حفظ صورة البسيط ثم يختلف الامر في الاعتدال بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدتها معها بحسب الشخص

واركان  
لكل نوع من  
المركبات  
مزاج ذو عرض  
له طرفا فراط  
وسر يطوي  
تسع

على انفعاله او تقربا ويلازم من الاول صيرورة الغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون العاقل في كل واحد منهما غير المنفعل بقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة ويتنقبض بالماء الحار اذا خرج بالماء البارد واعتدالا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هالك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء النارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة ويكسر البرودة التي هي كيفية النارد ويحصل كيفية متسabee متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختار المظهر وفيه نظر لان المادة المنفصلة انما يفعل في كيفية العاقل لا في غيرها ويعود الحق من كون الغلوب

يحت بصير غالبا واحتماع الغالبين والمخلوئية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالتسوية الى شيء واحد وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسيط **قول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفان ههنا مذ هبا عريبا عجيبا وهو ان البساط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها الثبوتية المقومة لها وحديث صورة اخرى نوعته مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طابعها حتى انصف بحجز النار في مثلا بالصورة المحيية امكن ان يعرض للنار ما فرادها عارض ينهي بها الى ان يصير حارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونه جزءا من المركب فيصير النار البسيط الحما وبطله الشيخ بان ذلك يكون كوننا ومسا دا لا مزاجا ولا ان الكاس باق مع الانكسار فالطابع باقية مع الانكسار والكيفيات وبعض ما ذكره فورده عليهم لان مذهبهم ان اجزاء النار يبتل نار تير عدا مزاجه ويتصف بالصورة المحيية فهو زعر ور هذا العارض للنار البسطة فان شرط التركيب

كان هو اجابنا **قال** ثم يختلف الامر في الاعتدال بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **اقول** الامر في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدسة والسائيتة والحيوانية اذا المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذا القوى بعضها اصف بصورة حافظة لبساطه عن التفرق جامعة لتصادات مفردة اتر من غير ان يكون مبدأ الشيء احو وهذه هي الصور المعدنية وبعضها انصف بصورة يفعل مع ما تقدم التذبر والسمرة والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوايل المستند الى اختلاف الاستعداد المستعد من اختلاف الامر في بسبب لعدا

وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجا قربا الى الاعتدال قيل نفسا اكمل **قال** مع عدم تساهيها بحسب الشخص اركان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا فراط ونفريطا وتوسع

العصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاحسا في وجوب اتصاف ما فرض له ضد عند

مقايسته مثله  
مع فرض  
نقصانه  
ولفظ النسبة  
بين صلي  
الزاوية وما  
اشتملا  
عليه مع وجوب  
اتصاف التام  
٤

**اقول** الامرجة يختلف باختلاف صغري احزاء البساط وكبرها وهذا الاختلاف نسب للصغير والكبير غير متناه فكمات الامرجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا امرطا او تقريبا فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما امرطا وتقريبا لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهى من الامرجة المتخصبة ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذ عرفت هذا فاعلم ان الامرجة تسعة لان البساط اما ان يشاوى فيه وهو المعتدل او يعلو احداهما اما الحار مع اعتدال الاعمالين او البارد مع اعتدال الفضلين او البارد مع اعتدال الرطب واليابس او البارد معهما او يعلو الرطب مع اعتدال الفضلين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتصاف

لوجوب اتصاف ما فرض له ضد عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما مرغ عن البحث في الاجسام مرغ في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل الله على ذلك لوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لممكن ان تفرض خطين غير متناهيين ومداهما واحد ثم يفصل من احدهما قطعة ثم تطبق احد الخطين على الاخر بان يحصل اول احدهما مقابلا للاول والاخر ثانيا للاول مقابلا للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص فقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا فخطا متناهيا وهو المطر اذ عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب اتصاف تناهي اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف خط الناقص الذي فرض له ضدا تناهي اذ فرضنا الخطين غير متناهيين بالمتناهى وقوله عند مقايسته بمثله معناه عدم مقايضة الخط الناقص بالخط الكامل مماثل له في عدم التناهى ومعنى المقايضة هما مقابلة كل جزء من الناقصة بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شئ من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما حصرنا في معنى هذا الكلام **قال** ولفظ النسبة

بين صلي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **اقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره انما فرضنا زاوية خرج ضلعها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فالنسبة بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظ بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعدين الى ما لا



واتحاد الحدة وانتفاء القسمة فبدل على الوحدة والضرورة قصت بقاءها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة

المرئية والمشمومة  
كالهواء  
ويجوز رؤيتها  
بشرط الضوء  
واللون وهو  
ضروري

يتأهي مع وجوب اتصاف الثاني اعني لعد بينهما بالتأهي لا متناع انحصار ما لا يتأهي بين حاصرين  
**المسئلة الثانية** في الاجسام متماثلة **قال** واتحاد الحدة وانتفاء القسمة فيدل على  
الوحدة **اقول** ذهب المحمور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الحسية وان  
اختلف بصمات وعوارض ذهب لنظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك  
يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم المحسوس من حيث هو جسم وقد استدلل المظ على قوله  
بان المحسوس من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع ما عند الاو ايل فان حده الجوهري لاقابل للابداد  
واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحدة الواحدة لا تسمى فيه بالحد وواحدة  
ولا استحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه  
التقسيم ضرورة كما قولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويزاد ههنا الانسان والفرس **المسئلة الثالثة**  
في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قصت بقاءها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل  
عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا صد للاجسام مع وجوب بقاءها  
يوم القيمة فالزم بعدم بقاءها وانما ينخذ حالها لا كالأغراض الغير الفاتة والمحققون على خلاف ذلك و  
اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر فتقوم المناقلا انه  
كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم و  
الروائح **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول**  
ذهب المعتزلة الى جواز خلوا الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان ومنعت الاستعرية منها اما ان المعتزلة  
فاجتوا بمساهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واجتبت الاستعرية بقياس اللون على الكون وبما قيل  
الاتصاف على ما عده وهما ضعيفان لان القياس الغير المشتمل على اجماع لا يفيد اليقين فكيف الحال اعني  
مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوه متميز عن الضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا  
عنه واما امتناع الخلوهما بعد الاتصاف انما امتنع لاقتضائهما لا بقاء للاتصاف الى طريان الصفة بخلاف  
ما قيل للاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال**  
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاو ايل الى ان الاجسام مرئية لكن لا  
بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما  
يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا محسوس ضروري يشهد به المحسوس والضرورة دمجها بعقلنا على  
ذلك ولم اعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

المسئلة السادسة

والاجسام كلها حادثات لعداها من جوئيات متناهية حادثة فاتها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر

واما تناهي

جزئياتها فلا

وجود ما لا

يتناهى محال

للتطبيق على

ما تر ويوصف

كل حادث

بالاضافتين

المتقابلين

ويجب زيادة

المتصف باحدا

من هوكذا

على المتصف

بالاخر فيقطع

الناقص والزيادة

ايضا

والاجسام كلها حادثات لعدم انفكاها من جوئيات متناهية حادثة فاتها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاويل والتكلمين وقد اضطرت انظار العقلاء فيها وعليهما مبني القوايل الاسلاف وقد اختلف الناس فيها هذه المسئلة واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة انها وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قوسم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فقولا الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا يخلو عن جوئيات متناهية حادثة وكلها هذا شأنه فهو حادث فالاجسام حادثة الصغر بل ان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية اما بيان عدا انفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدودهما فظلال الحركة هي حلول الجسم في المختبر بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في المختبر بعد ان كان في ذلك المختبر فما هيبة كل واحد منهما يستدعي المسبوقة بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فما هيبة كل واحد منهما ليست قديمة وايضا ان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والتقدير لا يجوز عليه لعدما الصغر فلا في كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم وبوجود عقيبه جزء اخر منهما وكل ساكن فاته اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة للتساوي اجانب الملا في منه لغيره من الاجسام واجباب الذي لا يذوقه في قبول الملاقات فامكن على غير الملا في الملاقات كما امكنت على الملا في لكن ذلك انما يكون في سطر الحركة فكانت الحركة جارية عليه واما المركبات فاته مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبر فلان القديم ان كان واجبا لوجود لذاته استحالة عدوان كان جائز الوجود استندا الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدود وكل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحالة عدمه فاستحال عدوه معلوله وان كان ممكنا فقلنا الكلام لانه فاما ان يتسلسل وهو محال وينتهي الى مؤثر موجب فيتحيل عدوه فيستحيل عدوه معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم فقد بينا جوازا العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتها فلا وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما تر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هوكذا على المتصف بالاخر فيقطع الناقص والزيادة ايضا **اقول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا يعل عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الالهاشت

حدوثها  
والحدوث اخص  
بوقت ادلاقت  
قبله والاختار  
يرجح احد  
مقدوره

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التناهي هذا المقام هو المبرك بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يعمون من انقضاء بحكم بحركات لا تنهاه الا اويل جوزاد لك والمتكلمون استدوا على فوطهم بوجود احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف ذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع التالى انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف معلومات الله تعالى مقدرة فان الاولى زيد من الثانية فلا يلزم ساهيهما الثالثة لتطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الارل جملة ومن زمان الطوفان الى الارل جملة اخرى تم تطلق احداً بجملة من الاخرى فان استمر الى ما يساهي كان الرايد مثل التاقص هذا حلف وان انقطع التاقص يتناهي الزايد لانه انما زاد بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متناه هما السابقة والسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاخفا لما قبله والسبق والتخلف اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لاخفا والسبوقية الى شيئين اذا عرفت هذا مقول اذا عتبر بالحوادث الماصية المبتدئة من الان نارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو لغيره لاحق كما في السوايق واللواحق المتبائن انما الاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك بحيث كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الاقطاع والى هذا اشأ نقوله ويجب زيادة المتصف باحدهما اعنى ما هكذا الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاحرى اعنى اضافة الحقوق فاد اللواحق منقطعة في الماضي قبل اقطاع السوايق فيكون متناهية والسوايق ايضا يكون متناهية لانها رادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير يستند على ما لم نغتر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا ينقل عن حوادث متناهية **اقول** لما بين ان الاجسام لا ينقل عن الحركة والسكون و بين حدوثهما وتناهيهما وجب لقول بحدوث الاجسام لاننا بالضرورة قضت بحدوث ما لا ينقل عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها **اقول** هذا ينتج ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر في الوجود الى محل تحمل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلا متنازع في قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الذي على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنفانما قصد الاعراض الجسمانية يقول لما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها **قال** والحدوث اخص بوقت ادلاقت قبله والاختار يرجح احد مقدوره

٩٠  
بلا داع ودرج عند بعضهم والمادة منتصرة والصلية لا يستدعي الرمان وقد سلف تحقيق

بلا داع ودرج عند بعضهم **اقول** لما بين حدوث العالم شرخ في الحواب عن سبعة الفلاسفة وقوا  
شبههم ثلاثة اجاب الله عنها في هذا الكتاب السبعة الاولى هي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم  
اما ان يكون اربعا واحدا فان كان اذلتا لم يقدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر  
مع لا ته لو تارعه ثم وحده لم يحل اما ان يكون لحدثا مراما ولا ولا يستلزم كون ما فرساه مؤثرا  
تاما ليس تمام هذا حلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا المخرج لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي  
يجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مخرج وان كان المؤثر في العالم  
حادثا نفلسا الكلام الى علة حدته ويلزم التسلسل والانهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر  
وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه السبعة لوجوه احدها المؤثر  
التام قديم لكن لحدوث اختص بوقت الاحداث لا تنقضاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها التجميع  
معدومة ولا تنابر الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقولة بل الزمان يبتدى وجوده مع اول وجود  
العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا التلاني ان المؤثر التام انما  
يجب وجود اثره معه لو كان موحدا انما اذا كان محنارا ولا ان المختار يرجح احد مقدميه على الاخر لا مخرج  
فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اذا ايجاد وقت وجوده دون ما قبله  
وما بعده لا امر التال انما لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل  
ذلك الوقت وما بعد فالمؤثر التام وان كان حاصله الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيل لتلك  
المصلحة الرابع ان الله تعالى لم يوجد العالم في وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت  
وجود الارادة تخصصه لذاتها السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لاثبات  
المحدث هو ما سبقه العدم والازل لا ما لم يسبقه العدم ولجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادثة التي  
فاته معلول فعلته اما القديم فيلزم مقدمه والحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية  
**اقول** هذا جواب عن السبعة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان  
وجوده وذلك لا يمكن ليس امر اعدميا والا فلا فرق بين نفى الامكان والامكان المنفي ولا قدرة  
القادر لا تاغلها به معيار وليس جوهر لا نه نسبة وازدافه فهو عرض فحله يكون سائقا عليه وهو المادة  
فان المادة ان كانت قديمة ويستحيل اشكالها عن الصورة لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم وان كان  
حادثا تسلسل الحواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبلية لا يستد  
الرمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن السبعة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

الفصل الرابع في جوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد

لا يصد عنه

امران ولا سبق

لمشروط باللاحق

جسماني

في تأثيره

بجانب العقل

او وجوده والا

لما انتفت

صلاحية التأثير

عنه لان المؤثر

ههنا مختار

ان عدمه سابق على وجوده وانقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزمان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار المحركة لزم قدمها لكن المحركة صفة للجسم فيلزم مقدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل  
**قال الفصل الرابع في جوهر المجردة** اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول** لما مرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعد هاهنا محسنا حراها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا هذا الجواهر واحتجوا بانها لو كان ههنا موجود ليس بحس ولا جسماني لكان مشاركا لولم الجواهر في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداها عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات لتتوية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجردة مشاركة للواجب في وصفها المجردة وهو سلب مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة

وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصد عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر ههنا مختار **اقول** لما بينت انتفاء المجزء بعد الجواهر المجردة الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء المجزء بثبوتة وذلك بان ضعف دلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان العلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجزء عن الاجسام والمواد في ذاتها وتأثير معانم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى ان ينتهي الى الاخر وهو المسمى بالعقل الفعالي والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر يستدلوا على انبثاق الجواهر المجردة التي هي العقول بوجه الاول قالوا ان الله تعالى ذاجد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصاد عنه واحد فلا يتخلوا اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او غيرها او عقلا والاقسام كلها باطلة سواء الاخير اما الاول فلا ان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بيننا ان العلول الاول واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصد عنه امران واما الثاني فلا ان المادة هي الجواهر القابل فلا يصح للفاعلية لان نسبة القول لا مكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة الامكان ووجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي العلول الاول السابق على غيره

وقولهم استدادة الحركة توحا لا زادة المستلزمة للنشيبه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوه يوحا لا تقطاع

وغير الممكن  
محال لتوقفه  
على دوام ما  
ايضا انقطاعه  
وعلى حصر قسم  
الطلب مع  
المنارعة في  
امتناع طلب  
الحال

لان العلول الاول يحا ان يكون علة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية  
التاثير عنده فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن ساقطة لم يكن هي العلول الاول لما  
يتا ان العلول الاول سابق على غير من العلولات واما الثالث فلان الصورة معتبرة في فاعليتها و  
تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مستحصّة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية  
مستحصّة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة ولو كانت الصورة هي العلول الاول لسابق على  
غيرها لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها للنشيبه  
الى المادة فلا يكون ساقطة عليها وعلى غيرهما من الممكنات لاسيما لانه استراط السابق باللاحق والى  
هذا اشار بقوله ولا سبق لشروط اي للصورة باللاحق اي بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس  
انما يعمل بواسطة البدن فلو كانت هي العلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاحسام فتكون  
مستغنية في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فبما اشرطت تاثيرها بالاحساس  
فلو كانت ساقطة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تاثير المستند اليه وهو محال والى هذا اشار  
بقوله ولا سبق لمشرط باللاحق اي النفس باللاحق الى الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج  
في وجوده الى الجوهر فلو كان العلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق  
في وجوده وهو باطل بالصورة اليه اشار بقوله ولا سبق لمشرط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الضوء  
والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا  
يكون مقدما عليه تقادما لعله على العلول والا لاستغنت في تاثيرها عنده اذا عرفت هذا الدليل  
فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار بعيد  
اثاره وافعاله وسيات الدليل على انه مختار قال

للتشبيه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوه يوجب لا تقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما  
اوجبت انقطاعه وعلى حصر قسم الطلب مع المنارعة في امتناع طلب المحال اقول هذا هو الوجه  
الثاني من الوجوه التي استدلوها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان يقول  
حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية  
او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركبته  
التوجه اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسرية ثبت  
انها ارادية وكل حركة ارادية فانها يستدعي مطلوبا لان العت لا يدور ذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والآلية فوجهه بالطلب نحوه فاما ان يكون كماله في نفسه والا في الثاني محال والا كما انقطاع  
 الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فتركه الطالب اذ كان  
 المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لا تقطع الحركة فيحصل على التعاقب  
 ولما كانت كالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كمال في جوهره وباقي مقولاته غير وضع فان  
 اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها الا وضع يحصل له الا وهما كالات اوضاع لانهاية لها معدومة مع  
 ولا يمكن حصولها دفعة فمما يحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء  
 بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اسناق الى النشر به في ذلك ليستخرج ما يبر بالقوة الى الفعل ولما اقترب  
 ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته  
 فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع  
 السافل ولم لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لا تافق للفلكيات اشرف من هذا العالم  
 ويستحيل ان يفعل العالم شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالتناقص هذا خلف  
 فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هبتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب عن هذا  
 مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب نقطا عما في بطل هذا الدليل من اصله وايضا  
 فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب الاقسام التي ذكرها ليست حاصرة سلمنا لكن لم يجوز  
 ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله ولما هو حاصل ولا شعور للطلب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور  
 بذلك ثم نقول لا سلمنا ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا ان الدورية فلم  
 لا يكون قسرية قوله انتفاع الطبع يقتضي انتفاء القسرة قلنا ممنوع فان حركة المحوى بالحركة قسرية  
 وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما ياد لغيرها فلم  
 حصر ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كالات غير الاوضاع معدومة كالشفا  
 للجدية وايضا فانه على قدر خاص في انواع الكم من معدومة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبت  
 الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف  
 بل الاوان عن معدومة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم  
 اوجتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصوده فيمتدح لطيفه  
 حادثة المتشبه به سلمنا لكن لم اوجتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة  
 فهذا الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطف على

٩٤  
وقوله لا غلبة بين المتضايين والآلامكن المتسع اوعلى الاقوى بالاضعف لمع الامتناع الذاتية

قوله كقولهم وقوله استمدارة الحركة يوجب الاشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستندرة لا يكون الارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل قوة ولا ممسح الحصول بل هو الحصول على التعاقب وقوله اذا طلب الحصول فلا او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل والآلا فقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها مرة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان متمسك الحصول استحالة طلبه وقوله لتوقفه على دوام ما اوجبت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثاب وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلًا او متمسك الحصول ويجعل على التعاقب قوله مع المازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو ان تمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب قال

والآلامكن المتسع اوعلى الاقوى بالاضعف لمع الامتناع الذاتية أقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اشانت العقول وتقريره ان نقول لا فلا يمكنه ما علة هي ان كان غير جسم ولا جسمًا في يشت المطلوب وان كانت العلة جسمًا نيلًا لزم الدوران كانت جسمًا فاما ان يكون الحادى المحوى او بالعكس الثاني محال لان المحوى اضعف من الحادى فلو كان المحوى علة لزم تقليل الاقوى لذى هو الحادى بالاضعف لذى هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون الحادى علة في المحوى محال ايضا وبيانها يتوقف على مقدّمات احديهما ان الجسم لا يكون علة الابد صيرورته شخصًا معينًا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودًا بالفعل ولا وجود لغير الشخص الثاني ان العلول حال فرض وجود العلة تكون ممكنة وانما للحققة الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها الثالث ان الاسماء المتضاربة لا يتخالف في الوجود والامكان ادعرت هذا فنقول لو كان الحادى علة للمحوى لكان مقدّمًا للشخص المعين على وجود المحوى يكون المحوى حينئذ ممكنًا فيكون اسماء الخلاء ممكنًا لانه مضارب لوجود المحوى لكن الخلاء متمسك لداته وبحجاب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيًا اذ عرفت هذا فخرج الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا غلبة بين المتضايين معناه الذى يفهم من هذا الكلام انه لا غلبة بين الحادى والمحوى وهما المتضايين لان احدهما مرجح هو حادى ومضائف للاخر والاخر مرجح هو محوى ومضائف له وهذا ان الوصفين من باب المصانف وقوله والآلامكن المتسع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء المتمسك لداته على تقدير كون الحادى علة وقوله او على الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوى علة للحادى وقوله لمع الامتناع الذاتية كما اشار الى ما بيناه في



واما النفس فهي كمال اول الجسم طبيعي الى دى حيوة بالقوة وهي مائة لما في شرطه لا سجا لذل الدور وللماعة في الاقتصا

و لبطلا عنها

مع ثبوت الامر

الجواب من المنع من كون الحلاء متمتعاً لداته فهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية**  
 في نفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كمال اول الجسم طبيعي الى دى حيوة بالقوة **اقول** هذا  
 هو الحق عن احد انواع الجواهر وهو الحق عن النفس الناطقة وقتل الحق عن احكامها شرع في تقريرها  
 وقد عرفها الحق بما كمال اول الجسم طبيعي الى دى حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ معنى المادة كما  
 النفس المصنعة له الذي يحصل من اجتماع نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ معنى الجنس  
 كانت كمالا لان فيه طبعين احسن ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لان النفس  
 الاساسية عبر حاله في المدن فلبست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتوحد  
 به الشيء كالصول ومتران وهو ما يعرض للموت بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم  
 الاول وهي كمال الجسم طبيعي حتى البساط بل هي كمال الجسم طبيعي الى يصدر عنه افعال له بواسطة  
 الالات ومعناه كونه اذا الات يصدر عنه توسطها ما يصدر من افعال الحيوة التي هي التعدي  
 والتمو والتوليد والادراك والحركة والارادية والنطق **المسئلة الثالثة** ان النفس  
 الناطقة ليست هي المراح **قال** وهي معايرة لما هي شافية لا سجاله الدور **اقول** ذهب المحققون  
 الى ان النفس الناطقة معايرة للمراح وعليه ثلثة اوجه الاول ما ذكره الاو ايل ان النفس الناطقة شرط  
 في حصول المراح انما يحصل من اجتماع العناصر المتصادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا  
 يكون هي المراح المتأخر عن الاجتماع لاسجاله الدور في هذا الوجه نظر لانهم عللوا واحد النفس باستعداد  
 الحاصل من المراح وكيف حصلوا لان حدث الاجتماع من النفس والشيخ فهمنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره  
**قال** ولما عرفت في الاقتصاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المراح يمانع النفس في  
 مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة الى جانب مقتضى المراح الحركة الى جانب آخر وتضاد  
 الاثار يستدعي تضاد المؤثر فهما المانعة بين النفس والمراح في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما  
 الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المراح كما في حركة الانسان على  
 وجه الارض وان مزاجه تقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبيعته لا تقتضيها النفس كما  
 في حال البطوى **قال** و لبطلان احدهما مع ثبوت الامر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على  
 ان النفس معايرة للمراح وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فالألمس اذا ادرك شيئا  
 فلا بد من ان يتصل عن الملموس فلو كان الألمس هو المراح لبطل عند اتصاله وحدت كفيته مزاجية احرى  
 وليس المدرك هو الكيفية الاولى لطلابها ووجب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان

ولما يقع الفعل عنه والمشاركة فيه والتبدل فيه وهو مجرد لتجده عارضها وعدم انقضاء محو

المدرک لا بد وان يفعل عن المدرک واليتى لا يفعل عن نفسه **المسئلة الرابعة** ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الفعل عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد اطلقه المتأخرون ثلثة الاول ان الانسان قد يفعل عن يديه واعضائه واجزاء الظاهرة والباطنة وهو منصور لدانته ونفسه فيحل في غير ما يقوله ولما يقع الفعل عنه عطى على قوله لما هي شرطية اي والنفس معارضة لما هي شرطية ولما يقع الفعل عنه **قال** في المشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن **المسئلة الخامسة** ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشاركت لغيره من الاحسام في الحسية فان الانسان يتشارك غيره من الاحسام في الحسية ويخالفه في النفس الانسانية وفما به المشاركة غير ما به المايينة والنفس غير الجسم فتقوله المشاركة فيه عطى عن قوله الفعل عنه اي وهي معارضة لما يقع الفعل عنه والمشاركة فيه **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريه ان اعضاء البدن واحاؤه يتبدل كل وقت وليست بدل ما ذهب بغيره فان الحرارة العريضة يقتضي تحلل الرطوبات البدنية فالبدن داما في التحلل والاستحلاف والهوية ناقية من اول العمر الى اخره المتبدل معيار للمنافاة للنفس غير البدن فتقوله والتبدل فيه عطى على قوله والمشاركة به اي هي معارضة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسئلة السادسة** في تجرد النفس **قال** وهو مجرد لتجده عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس لها اهل في جوهر ام لا والفايلون بانها جوهر احتفوا بانها هي مجرد ام لا والمشهور عند الاولين وجاعته من المتكلمين كى يوجب من الامانة والمقيد منهم والغرض الى الاستعارة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي احتاره المتأخرون واستدل على تجردها بوجوه الاول تجردها عارضها وهو العالم وتقريه هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا لتجدها فحلها وهو النفس يجب ان يكون مجردا للاستحالة حلول المجردة في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس عن العلم غير منقسم فحلها عن المعروف كذلك وتقريه هذا الدليل يتوقف على مقدمات احدها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثابتة ان العلم لها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اوليا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل مرزايدا ولا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث اوليا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المظهر وان كان كذلك

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه وتحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً ولا يستلزم استغناء العارض  
استغناء العارض

حزوها فاما ان يكون على كمال ذلك العلوم فيكون محزوها مساوياً للكل هذا حلف وسعصر ويكون ما فرضناه  
غير منقسم منقسم هذا حلف الثالث ان محل العلم غير منقسم لا نه لو انقسم لا ينقسم العلم لانه ان لم يحل  
في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك للحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلق اكثر من حزوها فاما  
ان يكون المحل في احدهما عين المحل في الاخر محال بالضرورة او غير قليل الانقسام الزاوية ان كل جسم وكل  
حسائي فهو منقسم لا قد يتنا ان لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبت هذا المقدمات ببت تحجز النفس  
وبه نظر للمع من المساوات مطلقاً عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكُل قال وقوتها  
على ما يعجز المقارنات عنه اقول هذا هو الوجه الثالث بقرينه ان النقول البشرية يقوى على ما لا يقوى عليه  
المقارنات للمادة فلا يكون مادته لا تقوى على الايتناهي لا تقوى على تعقلات الاعداد الغير  
المتناهية وقد يتنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على الايتناهي فيكون مجردة وفيه نظر لان التعقل يقول  
الفعل وقول ما لا يتناهي الجسمانيات ممكن قال وتحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً  
اقول هذا هو الوجه الرابع بقرينه ان النفس لو حلت حساً من قلب او دماغ لكات دائمة التعقل  
له او كابت لا تعقله البتة والتالي باطل بتسيمه وكذا المقدم بيان السطرية ان القوة العاقلة اذ حلت  
في قلب او دماغ لم يحل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل ولا تكفي فان كفى لم يحصل التعقل  
دائماً واما تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقله لانه لا يستحيل ان يكون تعقلها مشروطاً  
بحصول صورة اخرى لها فيها والارواح المتماثلين واما طلال الشاة في طلال النفس تعقل القلب  
والدماغ في وقت دون وقت ولرجع الى الفاظ الكتاب وقوله وتحصول عارضها بعينه بالعارض التعقل  
وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً اي حصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من  
قلب ودماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً قال ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض  
اقول هذا وجه خامس يدل على تجزئة النفس وقرينه ان النفس يستعني في عارضها وهو التعقل  
عن المحل فيكون في ذاتها مستعنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض  
محتاج الى المعروض بلو كان المعروض محتاج الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استعني العارض  
وجب استغناء المعروض وبما ان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا  
تدرك الهما وتدرك ادراكها لذاتها والانتهاكل ذلك من غير الة متوسطة بينها وبين هذه المدركات  
فادن هي مستعنية في ادراكها لذاتها والانتها وادراكها عن الالة فيكون في ذاتها  
مستعنية عن الالة اصلاً فقوله ولا يستلزم استغناء العارض عني بالعارض ههنا التعقل

ولا تنفأ التسمية والحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فيها

وقوله استثناء المعروض عني به النفس التي يعرض لها التثقل **قال** لا تنفأ التبعية  
**أقول** الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه اورد على تجرد النفس وتقرره أن القوة المنطقية  
 في الجسم بضعف بصعف ذلك الجسم الذي هو شرطية بها والنفس بالضد من ذلك ما بها تقوى  
 حال ضعف الجسم كما في وقت الشبوحة تقوى وتكثر تعقلها فلو كانت جسمانية لضعف  
 بضعف تحملها وليس كذلك ولما انتفت بعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها  
 ليست جسمانية **قال** والحصول الضد **أقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و  
 تقرره أن القوة الجسمانية مع تواردا الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكلل أنها ينفصل عنها  
 فإن من نظر طويلاً إلى فرض الشمس لا يدرك في الحال غيرها إذا كانتا واقفاً القوة النفسانية  
 بالضد من ذلك فإن عند كثرة الثقلات يقوى رد الفعل الحاصل عند كثرة الأفعال هو ضد ما يحصل بالقوة الجسمانية عند  
 كثرة الأفعال بهذا ما حصرنا في معنى قوله والحصول الضد المسئلة لتساير مرتبة النفس البشرية متحدة  
 في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **أقول** اختلاف الناس في ذلك  
 فذهبوا لاكثره أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب راسطاطايلس  
 جماعة من القدماء إلى أنها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها شبيهة لها حد واحد والأنواع  
 المختلفة بسهيل اجتماعها تحت حد واحد وعندى في هذا نظر فإن التحديد ليس لجزئيات النفس  
 بلزوم ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل أن يكون وعائلاً أن يكون حسناً فإن قال أحد الكل حد  
 لكل نفس لا يعقل من كل نفس يوماً فإشياء التي لا تخلف ذلك الرمتا الأولان الأشياء المتكثرة إنما صحت جمعها  
 في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزوم الدور  
 والتحديد ليس راجعاً إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقة لها في نفس الأمر ألا لكان الحد حد الجب  
 الاسم لا حد بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فيها **أقول** هذا جواب  
 عن شبهة من استدلل على اختلافها وتقريرا بالدليل أنهم قالوا وجدنا النفوس البشرية يختلف في القوة  
 والفهم والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة  
 فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الرطوبة وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج  
 قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد يكون بحيث يقتضي خلقها  
 والحاصل ضد فعلنا أنها لو ازم للماهية وعند اختلاف الأذن يختلف المزاج والهوايان المأزوما  
 مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ويجمع النفس مع العوارض إذا كان

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت اذلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او شوت ما يمنع  
وهي مع البدن

يختلف الا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا بهذه الحجة معا لطة هذا صورة ما اجاب به المص في بعض كتبه  
عن هذه الحجة في هذا نظر والا قرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مقارعة غير لازمة فاختلا  
لا يقتضي اختلا والمعرض **المسألة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهو  
حادثه وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت اذلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او شوت  
ما يمنع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم  
المثبتة من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المص وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء  
فما اختلفوا فيها فقال ارسطو انها حادثة وقال فلاطون انها قد يتبدل المص ذكرهم هنا مجتهد ارسطو ايضا  
على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت اذلية لكانت اتما واحدة او كثيرة والقسم باطلان  
فالقول بقدمها باطل اما الملائكة مطاهرا ما بطلان وحدتها فلا لها لو كانت واحدة اذلا فاما ان  
يتكثرفيها لا يزال ولا يتكثر والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يعلم زيد يعلم كل واحد وكذا ساير  
الصفات لنفسه لكان الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمر جاهل به ولو اتحدت  
نفسا هما لزم ان تصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفس  
الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانفصال فقد كانتا لكثرة حاصلة قبل فرض حصولها  
هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانفصال وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس  
التي كانت موجودة واطل ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم انما شية عن هذا  
القسم من المتفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة  
فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثرفيها فانه واحد وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة  
مع تجدد ما يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدتها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين  
الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ان لا فلا ان التكثير اتما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض  
والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالتوقع كذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة  
المازومات واطل ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم  
بطلان وحدتها بالتوقع وقد اثبتنا واما الثالث فلا ان اختلاف العوارض الذات المتساوية بالتوقع  
يكون عند تغير المواد لان نسبة العوارض الى المشايين واحدة ومادة النفس البدن لا يستلزم الانطباق  
عليها وقيل لبدن لا مادة والا لزم التناسخ وهو محال واطل ان قوله او شوت ما يمنع اشارة الى  
هذه **المسألة الثامنة** في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس **قال** وهي مع البدن

على التساوي ولا يفتنه فناءه ولا يصير مبدأ صورة الاخرى الا بطل ما اصلناه من التعادل ونقتل بذاتها وتذكر

بالآلات الامتياز  
بين المختلفين  
وضعا من غير  
اسناد

على التساوي **اقول** هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا  
فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس لكثرة سدن  
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت حس واحدة بسدين لورمان يكون معلوما احدهما معلوما للآخر  
وبالعكس كما انما في الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في  
ان النفس لا يفتنه بقاء البدن **قال** ولا يفتنه فناءه **اقول** اختلف الناس ههنا والفايلون  
بحوازا عادة المعدوم جواز فناء النفس مع فناء البدن والماتنفون هناك منعوا ههنا اما الاول  
فقد اختلفوا ايصرو المشهور انهما لا يفتنه اما اصحابنا فاتهم استدلو على امتناع فناءها ما ان الاعادة  
واحدة على الله ثم على ما ياتي ولو عدت النفس ولا صنعت عادتها لما ثبت من اشباع اعادة المعدوم  
فيجب ان لا يفتنه واما الاول فاستدلو بانها لو عدت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها  
لان الفاييل يجب وجوده مع القبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون  
النفس مادية فيكون مركبة هذا حلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه  
الحجة صعبة لانه مبني على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجود وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك  
ينتقض بالجواهر السطوية فاما ممكنة ومعنى امكانها قولها للعد فيكون مادية سلمنا لكن لا يجوز  
القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما مجرد في المادة والاخر مجرد في الصورة وبما  
هو المادة لا يكتفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك ما كان محدث فانه يتحقق هناك امكان  
من دون مادته قابلة فكذا امكان السناد **المسئلة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال**  
ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والاطال ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب  
جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ في النفوس بان ينتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن  
عمر يصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينهما وذهب الاكثر من  
العقلاء الى بطلان هذا المذهب الدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثات وعلة حدوثها قديمة  
فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها يتخصص ذلك الوقت بالايثار ديه والاستعداد انما هو  
باعثا والفايل ما حدث الاستعداد ثم وجد حدوث النفس المتعلقة فاد احدث بدن وتعلقت به نفس بحيث  
عن ما ديهما فاد انتقلت اليه نفس اخرى مسلحة غير لهما اجتماع النفسين لبدن واحد قد يباطل به و  
التعادل في الابدان والنفوس حتى لا يوجد نفسا لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية تعلق  
وادراكها **قال** ونقتل بذاتها وتذكر بالآلات الامتياز بين المختلفين وضعا من غير اسناد **اقول** اعلم ان الثقل

هذا بطلان التناسخ

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس  
تعمل بالامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى الة وتذكر الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية  
هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فاننا فعلنا قطعاً ان ادراك الامور الكلية مع اخلاص كل عضو وقومته  
اللة المتعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها الى الادراك الجزئي الى الال فلا  
تميز بين الامور المتفقتة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما ان الفرق بين العين البصيرة واليسر من صورة  
التي تخیلها وتميز بينهما مع اتحادها الحقيقية واختلافهما في الموضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا  
بما يلزم الذات لفرص تساويهما بل بامور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما عارضها ليس في  
الوجود الخارجي لان التخیل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ  
فان كان محل احدهما هو عينه محل الاخرى استحال اختصاص احدهما بكونها عينه والاخرى بكونها  
يسر لان العارض نسبة اليها واحدة وبني ان يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجسم الذي يحل فيه احدهما  
غير الجسم الذي يحل فيه الاخرى اذ عرفت هذا فقله وتعمل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان المتعقل  
للامور الكلية لذات النفس من غير الة وقوله وتذكر بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية إنما  
يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعاً اشارة الى ما مثلناه بين العينين  
وقوله غير سناد اي من غير سناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر** في القوى النباتية  
**قال** وللنفس قوى يشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن  
اللة للنفس في افعالها المنوطة به كان صلاحها بصلاح البدن ومركباتها من العناصر  
المتضادة وكان تأثير البحر الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى ازيد بدل ما يتخلل منه فاقصت  
حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاص ما ذهب بما ياتى وذلك انما يكون بالغذاء  
ثم لما كان البدن اول خلقه محتاجاً الى زيادة في مقدار على مناسب في اقطاره باجسام ينضم اليه من  
جارج وحب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن  
ينضم اليه على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعد فاقصت عناية الله تعالى  
الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى النفس ذات قوة يجعل بعض اجزاءه يستعمل لقبول الصور  
الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغاذية والنامية  
والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تخیل الغذاء المشبعة  
المغذي ليخلف يدل ما يتخلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ الى

واخرى احص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكل والعاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة وقد يتضا

هذه لبعض  
الاعضاء والقوى  
مغاير للشمس  
والمصور عند  
باطلة لاستحالة  
صدور هذه  
الافعال المحركة  
المركبة عن  
قوة بسيطة  
ليس لها شعور  
اصلا واما  
القوة الادراكية  
للجزئي فلهي  
وهو قوة منبهة  
في البدن كله

تمام السور والولادة هي التي يفيد المنع بعد استحالة في الرتم الصور والقوى والاعراض اعلم ان اسناد  
الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى احص بها تحصل الادراك  
اما للجزئي او للكل **اقول** للنفس ايضا قوى احص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو لا يحس  
واما للكل وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو احص من القوى الاولى المشتركة  
وبين النبات والتعقل احص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** في الغاذية  
الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى  
ليتم الاغذاء وهي الجاذبة للعداء والماسكة لانه لم يضرها الهاضمة وهي التي تفتل الغذاء الذي جذبته  
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قواميتها لان يحصل الغاذية جزء من الفعل من المعتدى والدافعة  
للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** فديتضاعف هذه القوى  
لعض الاعضاء كالمعدة التي يجذب قوتها غذاء كلية البدن والتي يسكنه هناك والتي تقبض الى ما  
يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة طاردة تغدي به المعدة خاصة وقوة ماسكة  
وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والقوى مغاير للشمس **اقول** القوي هو زيادة الحس بسبب  
اتصال الجسم اخر به من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزائه فليس هو مغاير للشمس وكذا الذبول  
مغاير للهرال فان الواقف في النمو قد يسم كالشيخ اذا صار سمنا فان اجزاء الاصلية قد جفت وصلبت  
فلا تقوى الغذاء على تقربها فلا يتحقق النمو وكذلك التامى قد يهزل **قال** والمصور عند  
باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحركة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**  
ثبتا حكما للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحواس ما ذهب اليه المفسر  
من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة  
بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة  
البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكثرة فيكون هذا المركبات  
على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثالثة** تحشر في انواع الاحساس  
**قال** واما القوة الادراك للجزئي فلهي النفس وهو قوة منبهة في البدن كله **اقول** لما فرغ  
من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو احص منه وهو القوة الحيوانية اعني  
الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وابدأ باللسان ما في الحواس يراود بجلب النفع  
وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لاخر مقدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

في هذا



وفي تعدده بطوره من الذوق ويقتصر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه السهم ويقتصر الوصول

الهواء المنفصل

من في الرابحة

الى الحيشوم

ومنه السمع

ويوقف على

وصول الهواء

المضغط الى

الصماخ ومنه

البصروه

قوة مودعة

في العصبين

المجوتين

التي تلاقيا

وتتفرغان

الى العينين

بعد تلاقيهما

بتلك وتعلق

بالذات بالصو

واللون وهو

راجع فينا

الى تاشر الحدة

واعلم ان اللبس كيفية فائمة بالبدن منبهة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافع والملايم **قال** وفي تعدد  
نظر **اقول** اختلاف الناس في ان اللبس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع  
الاولى المحاكاة بين الحار والبارد الثانية المحاكاة بين الرطب واليابس الثالثة المحاكاة بين الصلب  
واللين الرابعة المحاكاة بين الخشن والامس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال**  
ومنه الذوق ويقتصر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة  
فائمة بسطح اللسان لا يكفوق فيها الملازمة بل لا بد من متوسطة من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطغو  
لانها ان كانت ذات طعم مائل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال و  
الشيء لا يتفعل عن جماله وان كانت طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض  
**قال** ومنه السهم ويقتصر الى وصول الهواء المنفصل من في الرابحة الى الحيشوم **اقول** السهم  
قوة في الدماغ يحمله زايدتان شبهتان بحالتي النار تابتان من مقدم الدماغ قد فارتا لين  
الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلبة العصب يقتصر الى وصول الهواء المقبول عزدي الرابحة الى الحيشوم  
او وصول الاجزاء من في الرابحة اليك لا تندر كالملا فاقده ذهب يوم الى ان السهم انما يكون بان يتخلل اجزاء الحشوم  
الرابحة يتصل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك البحر يخرج الرابحة وتدرجها وقال اخرون ان الهواء المتوسط  
يتكيف تلك الكيفية لا غير ولا يقصر ورق الحشوم في الرابحة مع استدشاقها والمثم بشر بسلامة على تجويز الامرين وان  
السهم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف دراهم على وصول الهواء المضغط الى الصماخ **اقول** ذهب  
قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدد الهواء المضغط بين القاع والمقروج الى الصماخ ولهذا تدرج سمعته تباخر  
السماع الاصل التوقف الاول على حركة الهواء دون الثاني والمضمحل الى هدها هتاه وفيه نظر لان الصوت قد يسمع  
من وراء ابجد ارفع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه البصروه  
قوة مودعة في العصبين المجوتين اللتين بتلاقيان ويتفرغان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك  
وتتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات اما ان تتعلق الابصار بها او لا وبالذات او  
ثانيا وبالعرض الاول هو الضوء واللون لا غير الثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم  
والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع  
فيما الى تاشر الحدة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاشر الحاسة  
فلا بصار بالعين معناه تاشر الحدة وانفعاله من الشيء المرئي هذا في حقا نحن ولهذا فائمة المقبول  
فيما لان الادراك ثابت في حقه تعالى لا يتصور فيه التاشر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زايد على

١٣٤  
ويجب حصوله مع شرائط يخرج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تأخر المحذقة **قال** ويجب حصوله مع شرائط **اقول** شرائط الادراك سبعة الاول بعد البعد  
المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر  
المفرط الخامس ان يكون مقابلاً في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئية اما من ذاته او من  
غيره السابع ان يكون المرئية كينفا بمعنى وجود الضوء واللون اذ اعرفت هذا فقول عند المعتزلة والاول  
عدم حصول هذه الشرائط بحال الادراك بالضرورة فان سليم احاسه يشاهد هذا الشمس اذ كانت  
على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرته ناجباً لسا هفتوا  
هايلة كتالاندركها وذلك سفسطة اما الاشاعة فلم يوحوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط  
مع انتفاء الادراك واحتجوا بما تولى الكبير صغيرا والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع  
تساوي الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادراكنا بعض الاحياء  
وهي القرية دون الباقى وتحقيق التفاوت يخرج خطوط تلك من المحذقة الى المرئية احدها عود و  
الباقين ضلعا مثلث فاعده المرئية فالعود اقصر لانه يورث الحادة والضلعا اطول لانها يورث  
القائمة **قال** يخرج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قولته يخرج  
شعاع متصل من العين الى المرئية على هيئة مخروطة راسه عن المحذقة وقاعدته عند المرئية وهو اختيار المعتزلة  
وقال ابو علي ان الاصدار لما يكون بانطباع صور المرئية في الرطوبة الجليدية والقولان عندك باطلان  
اما الاول فلان الشعاع اما حسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لان شعاع  
ان يخرج من العين على صفة هاجم متصل منها الحركة الثواب وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية  
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهراً لئلا يثبت ان الشعاع حسم  
لطيف حدا فليزمر توشع عند هبوب الرياح ولا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا ترسب  
انطباع العظم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج  
من العين واتصل بالمرئية وكان صيقلية كالمراة انعكس عنه الشكل لان نسبته الى المرئية كنسبة العين  
اليها ولهذا يجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويجب ان يشاهد المراة كلها ووضعه اليها  
كوضع الرئة فان انعكس الشعاع الى الرأتى ففسد ادرك وجهه واذا انتقت الصقالة لم يحصل الانعكاس  
كالاشياء الخشنة التي يشاهد ما فاته لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملازمة وهذا علة  
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المراة واما القائلون بانطباع <sup>قالوا</sup> انه ينطبع في المراة صورة  
المرئية ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبع في المراة

وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ ومن هذا القوي بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطأ و

الشعلة دايرة

لم يتعبر سيعرض المرئ **قال** وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ **اقول** هذا اشارة الى علة  
الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط مساو  
بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر  
واتخذ ادراك المدرك الشيئ كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيئ واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط  
لا يتوقع السهم عليه راي الراي الشيئ الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فاتهم قالوا الصورة ينطبع  
اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا لا دوكن الشيئ الواحد شيئين كما اذا المسنا باليدين  
كان لمسني لكن الصورة التي في الجليدية تتأدي بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوفتين  
الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعندا يلتقي روح يدرك روح يتخذ عند الروح  
من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انقطع من كل سبج  
ينفذ عن الجليدية خيال بافراذ وهو الحول **المسألة الاولى** هي خمسة عشر في انواع القوي  
الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوي بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات  
**اقول** اثبت الاوائل للنفس قوي جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو  
المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزائنه وهي الخيال الثالثة الوهم  
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالمداقة الجزئية والعدارة الجزئية والزائفة خزائنه وهي الحافظة  
القوة المصورة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالترتيب التحليل فتركب صورة اسان يطير وجل ياقوت وهذه  
القوة سميت بتجمله بان استعمالها القوة الوهية ومفكره استعمالها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل  
على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها اننا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حصول هذين  
العينين عند الحكم كالحاكم وهو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب  
حصولها معا في الة واحدة وليس يتي من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي  
الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة  
خطأ والشعلة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اننا نحكم الحس المشترك وتقريره اننا زى القطرة  
النازلة خطأ والشعلة التي تدار بسرعة دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان  
البصر انما تدرك الشيئ على ما هو عليه ولا النفس تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها  
ادراك القطر حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرسم الحصول  
الثاني قبل انحاء الصورة الاولى عن القوة المتاعرة فاقصص الصورتان في الحس المشترك فتري النقطة

المركبة للصورة  
والمعاني  
مع بصر  
الفضل الخامس  
في الاعراض  
وينحصر في ستة

كالخط والتعلة كالذيرة قال والبرسم ما لا تحقق له **اقول** هذا دليل ثالث على  
اثنان هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسم يتأهده صور الوجود لها في الخارج والالتهاك  
ذو حس سليم فلا بد من قوة ترسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا البصير يتأهده صور الوجود  
تختلج في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس بل  
من قوة جسمانية ترسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ  
**اقول** هذه القوة الثانية المسماة بالخيال هي خزانة حس المشترك الحافظة لما يزل عنه بعد  
عيوبة الصور التي باعتبارها بحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولاً واستدلوا على  
مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لا متناع  
صدور الاثنين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة  
وهذا كلام ضعيف يتأصغه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني الجزئية **اقول**  
هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم  
من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واسرار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة  
يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واسرار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شأن  
الحفظ والوهم شأنه الادراك فتعاير كما قلنا في الحس والخيال واسرار بقوله المدرك **قال**  
والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اشباهها كما  
قلنا في الخيال سواء وهذه بسمى المذكورة باعتبار قوتها على استفادة الغائبات ولم خلافه ان  
المذكورة هي الحافظة وغيرها **قال** والتمثيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول**  
هذه القوة الخامسة المسماة بالتمثيلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها  
وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة حدع عليه راس انسان ويركب بعض المعاني  
مع بعض ويركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدورها لفعل عنها دون  
غيرها من القوى لا متناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس**  
**في الاعراض وينحصر في ستة اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر ينقل الى البحث عن الاعراض  
وفي هذا الفصل مسائل المستقلة الاولى في ان الاعراض محصورة في ستة هذا راي الاكثر الا وابل  
فانهم قسموا الموحود الى واجب ممكن والواجب هو الله تعالى لا غير الممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجواهر  
او محتاج اليه وهو العرض اما سر تسعة الكم والكيف والايان والوضع والملك والاصافة والربيع

هذا  
التمثيل

١٠٧  
الاول الكم متصل القار جسم وسط وخط وغيره الزمان ومفصلة العدد ويسمى القار المسوات وعدمها

والسمة  
وامكان وجود  
العاد

وان يفعال والمستحق المتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والصّور والروح والبرودة  
والرطوبة واليبوسة والتالف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة  
الكرهية والشهوة والنقمة والالام واللذة واثنت بعضهم اعراض الحيات في الحث عنها وهذه الاعراض  
مدد رجة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يشارنه وباني الاعراض التي ذكرها مدد رجة تحت الكيف  
فلاجل هذا بحثنا عن الاعراض في الشئ لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاولا بل لم يوجد لهم دليل على  
حصر الاعراض في الشئ وبعضهم حصل اجناس المكسبات محصورة في الاربع الجوهر والكم والكيف الشئ  
وبالجملة الحصر لم يقم عليه رهان **المسئلة الثانية** في قسمه الكم قال **الاول** الكم متصل

في الكم

القار جسم وسط وخط وغيره الزمان ومفصلة العدد **اقول** الكم اما متصل ومفصل ونسعى  
بالم متصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالحسم اذا انصف فان  
موضع التنصيف حد مشترك بين الصنفين هو نهاية لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون  
كذلك كالأربعة المقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم ان  
الوسط بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر لانه لو عدت فيهما صارتا الثلاثة اربعة وان اسقط منها  
صارتا اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر اعرفت هذا منقول المتصل اما قارا للذات وهو  
الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالجسم او غير قارا للذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن  
ان يكون احدا للزمانين مجامعا للآخر والقار للذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين  
وهو السطح او في ثلث جهات وهو الحسم للتعالي غير قارا للذات هو الزمان لا غير والمفصلة هو العدد  
خاصة مقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معرضاتها كانت حواء العدد لا غير **المسئلة الثالثة**

في خواصه قال **ويستعملها بقول المسوات وعدمها والقسمه وامكان وجود العاد** **اقول** ذكر  
للكم ثلث خواص الاولى بقول المسوات وعدمها عند الملكة فان احدا الشئين انما يسوي غيره او تفاوته  
باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في  
المقدار الثانية بقول القسمه وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام ولا تنكسر بواسطة المقدار  
وهذا الانقسام قد نفى به كوز الشئ بحيث يوجد به غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني  
بقول تفاوت وهو من انواع المادّة عندهم على ما سلف الحث فيه ومرادهم ههنا الاول لثباته امكان  
وجود العاد من الخواص وذلك ان المتقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزائه فتلك الاحاد عادة له ولما  
كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللاد

وهو ذاتي وعرضي ويعرض تلاني القسمين فيهما لا ولهما وفي حصول المنافي وعدا الشرط دلالة على انتفاء الضدية

ويوصف  
بالزيادة والكثرة  
ومقابلتهما  
دور الشدة  
ومقابلهما

المطلق لكم هو امكان وجود واحد عاده الوجود بالفعل قال وهو ذاتي وعرضي اقول  
الكم ما هو بالذات كالانقسام التي عددناها له وسماها هو بالعرض وهو معرضها كالجسم الطبيعي الذي  
هو معرض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معرض للكم المنفصل وعارضها كالستود الحال في السطح  
فانه متعذر بقدره فكبت عرصة لاد اية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقبولها  
قوة متناهية او غير متناهية بسبب المتولي عليه في المدة والشدة وعدم تناهية المسئلة الرابعة  
في احكامه قال ويعرض ثاني القسمين فيهما لا ولهما اقول قد بينا لكم اقامة متصل واقا  
منفصل ايضا اما ذاتي وعرضي والثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان  
الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التقاد فيصير معدودا قد عرض له النوع الثاني  
من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والعادام فيحصل له التقاد  
والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافر ايضا كما يقال زمان حوكة فوسخ فظهر معنى  
قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لا ولهما قال وفي حصول المنافي وعدا الشرط دلالة على  
انتفاء الضدية اقول يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي  
للضدبة حاصل فلا يكون الضدية موجودة ببيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض  
فاحدا النوعين اما يتقوم لمصاحبا ومتقوم به ويستحيل تقوّم احدا الضدين بالآخر واما المتصل  
فلا ان احدا النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون  
قابلا للضد ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية  
الثاني ان الشرط في التضاد معقود في الكم فلا تضاد فيه ببيانه ان التضاد شرطين احدهما  
اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفیان هنا اما عند اتحاد الموضوع  
اما العدم فلا انه ليس لشي من العديدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي  
معرض للتعليمي والسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عند كونهما في غاية التباعد  
اذ لا مقدار يوحد الا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العد قال  
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلهما اقول الكم بانواعه  
يوصف بان بعضا منه رايد على بعض اخر فان الستة ازيد من الثلاثة فكذا الخط الذي طوله  
عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقصان لان  
الزايذا يغفل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمنع انصافه بالشدة

وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وان كانت يختلف نوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهرية عما

يقال في جواب  
ما هو في كل  
ما هو يعطى  
عرضية والتد  
مع بقا الحقيقة  
واقفكار التنا  
الى رها وثبوت  
الكرة الحقيقة  
والافتقار  
الى عرض التقو  
به يعطى عرضية  
الجسم التعليمي  
والسطح والخط  
والزمان والعدد

والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان خطا السد من خط اخر في الخطية ولا ثلثة اشد من ثلثة  
اخرى في التلايتية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة  
انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسببه الزيادة ولا حقيقة بخلاف الشدة  
**قال** وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه **اقول** الانواع الثلاثة لكم المتصل القار بالذات  
قد يؤخذ باعتبارها يسمى تعليميه وقد يؤخذ باعتبارها ومثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث  
اقتترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط  
التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علمها لتعاليم انما يبحث  
عنها بجمرة عن المواد وتوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول**  
الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم  
يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا بالاعتبار الاول  
فلهذا اختلف الانواع بنوع من الاعتبار **قال** وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو  
في كل ما هو يعطى عرضية **اقول** يريدان يبينان ان هذه الانواع ماسرها اعراض واستنداقها  
احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فمفهومه ان متضمن الجوهرية في حد  
كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غيرم اخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقة  
فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة  
واقفكار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقة والافتقار الى عرض والتقو به يعطى عرضية  
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل  
واحد بخصوصية اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة  
باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقةها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء  
الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما  
هو بواسطة التناهي العارض للجسم لا فتقارده الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت  
مع البرهان واذا التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه  
غير واجب لثبوت الجسم ما كان كذلك كان عرضا وبنائا على حويرة انما يثبت السطح بواسطة تناهي السطح ولا يعصوا فيه  
النهاية كما في الكرة لحقيقة لتاكنه فانه لا خط يها بالافعال واما الزمان فانه يقتصر الى الحركة لا يفتقر بقدا رها  
والعدد يقتصر الى المقدرة الحركة عرضا المقتصر الى العرض اولى بالعرضية فالعرض ما العدد لا يفتقر بالا على ما تقدم

وليس الاطراف اعدا ما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة والحسن معروض التشاك وعدمه وهما اعتباريان

الثاني الكيف  
ويرسم بقيد  
على تية يخصه  
جملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعدا ما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة  
**اقول** ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الحسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة  
التي هو طرف الخط اعدام صفة لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسمت لانقسام محلها ولا ان الطرف عبارة  
عن نهاية الشيء والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الحسم ونهاية الشيء هي عبارة  
عن فائه وعدمه ولا ان السطحين اذا التقيا عند تلافي اجساما كانا بالاسرار المتداخل والا  
فالا فتسا وكذا الخط والنقطة وهذه الوحد لا يخلو من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض  
السارية اما غيرهما فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرفا لان العدم  
لا يشاد اليه والاطراف يتار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض  
فابلا للاشارة بوجوده والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس  
بعدم صرف بل هو عدل احدا بعد الجسم وهو الجهة والثالث اضافة تعرض نارة للسطح فبقال سطح  
مضاف الى ذي السطح ونارة للفناء فقال انها نهاية لجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما  
متاخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عارضا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا  
البحث في الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان صارا جسما واحدا  
ان اتصلا وان تماسا فليستحان باقيا **قال** والجسم معروض التشاك وعدمه **اقول**  
يريد بالجسم الكم من حيث هو هو وانما هو ليس نوعي المنفصل والمتصل وهو الذي يلحق لذاته التشاك  
وعدم التشاك وانما هو عدد الملكة لا العدد المطلق وان العدد المطلق قد يصدق على الشيء الذي  
سلب عنه ما باعتبار ان يصدق انه متناه كالحركات وانما للحق ان اعني التشاك وعدمه العدم  
الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك  
باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعد انهما متناهية او غير  
متناه لا باعتبار الحق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباران **اقول** يريد به ان  
التشاك وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ما هيته يقال لها انما تشاك  
او عد متناه بل انما يعقلان عارضا لغيرها في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيد  
يخصه جملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض  
الشعر وفيه مسا بل الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها بالساطة بل تؤسم  
بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه وما كانت العوارض

جملتها الكيفية



واقسامه اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح الموصوف  
 العامة للتعريف الا اذا خضعت بالاجتماع بالمماهية المرسومة كما يقال في تعريف اخفاشاته الطائر  
 الولود ولما لم يوجد بهذا الجنس خاصة يفيد تصويره فوصلوا الى تعريفه بعوارض عديدة كل واحد  
 منها اعم منه لكنها ما حتمها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصويرها على تصور  
 غيرها ولا يقتضي القسمة الاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فنولوا هيئة يستعمل جميع الاعراض التسعة ويخرج  
 عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه المحركة وما ليس بقارة من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصويرها على تصور  
 غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة  
 والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة  
 مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية**  
 في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة  
 كالسواد والحارة الثانية الكيفيات المحتضنة بذوات الانفس كالعلوم والارادة والظنون الثالثة  
 الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين والرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجة والاخفاش  
 والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما  
 انفعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت في ستة عشرة الروال سميت  
 انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير باستحباب سرية الروال سميت انفعالات  
 وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها انتفت اسم حسيها واقتص  
 في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة  
**قال** وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه  
 الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاحسام تنتمي في التحليل الى اجزاء صغار ويقبل القسمة الوهية  
 الا لانفكاكيتها وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال  
 العضو فحس من الحرارة والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس من البرد والذي  
 يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديدا تنفذ هو المحرق والحرق والمتلا في ذلك التقطيع هو  
 الحار والذي يفصل من شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي يفصل من شعاع قاض للبصر هو الاسود  
 ويحصل من اختلافها باقى انواع الالوان والمحققون ابطالوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان  
 مختلفة في المحولات فيعمل على احدهما بالايجاب ما يحل على الاخر بالسلب فيلزم مغايرتها بالضرورة

والمرح لعمومها فيها اوايل الملوسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والموافق منسبة اليهما الحرارة جامعة للمساكنات متفرقة للحرارة  
والبرودة بالكلية وهما

متضادتان  
ويطلق الحرارة  
على معان أخر  
بحالفة للكيفية  
في الحقيقة  
والرطوبة

وبما انه ان الاشكال ملبوسة وغير متضادة والا لوان متضادة غير ملبوسة وايضا الاشكال بصورة  
والحرارة والبرودة لبست كذلك قال والمزاج لعمومها أقول ذهب اخرون من الاويل  
الى ان الكيفيات هي الامرحة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل بتفاعلها  
والحرارة والبرودة من الكيفيات الملبوسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملبوس يكون  
معايير للمزاج وان كان ناعا له لكن التابع مغاير للتبوع المستلزم الخالصة في البحث  
عن الملوسات قال فيها اوايل الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والموافق  
منسبة اليها أقول لما كانت الكيفيات الملبوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة الكل  
حيوان قدّم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملبوسة اما فعلية او انشائية او ما يسبب اليهما  
فالعلّة والانشاء لثمة كيميائية الحرارة والبرودة والمفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة  
ونعني بالفعليّة ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمفعلة ما يفصل المادة باعتبارها وانما  
كانت الاوليان فعليتين والاخران منقطعتين وان كانت المادة يفعل باعتبارها لان الاولين  
تفعلان في الاخرين دون العكس واما ما في الكيفيات الملبوسة كالطافة والكثافة واللزوجة  
والخشاش والحماف والسلة والنفث والنجفة فانها تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة  
للمساكنات متفرقة للمختلعات والبرودة بالعكس أقول الحرارة من شأنها احدث النجفة  
والميل الضاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب سخنته طلب الا لطف  
الصعق فيل غير سرعته انفعاله فاقضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلعة فاذا صعد الا لطف جامع  
مشاكله من ههنا قبل انها تقضى جميع المتساكنات وتفريق المختلعات واما البرودة فانها  
بالعكس من ذلك قال وهما متضادتان أقول الحرارة والبرودة كيميائية وجوديتان  
بينهما غاية التباين متضادتان ولم يحالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير  
محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل  
العدم والمملكة وهو خطأ لا تاندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسم المطلق والعدم  
غير مدرك فالبرودة صفة وجودية قال ويطلق الحرارة على معان أخر خالفة للكيفية في الحقيقة  
أقول لفظ الحرارة يطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرائق  
المناسبة للحياة وهي شرطية بها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضاد  
للحياة والثانية شرطية فيها والثالثة حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم قال والرطوبة

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس هما مغاير اللتين الصلات والتقل كيفية تقتضي حركة الجسم حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والخفة بالعكس

ويقال ان بالاضافة

باعتبارين والميل

طبيعي وقسري

ومسافي وهو

العلة القريبة

للحركة واعتبار

يصد عن

الثابت متغير

ومختلفة مضاً

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس **أقول** الرطوبة فسرّها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والنفق والحجور يطبقون الرطوبة على البلة لا غير فاهو آليس يربط عندهم وعند الشيخ انه الرطب جعل البلة هي الرطوبة العربية الحاررية على ظاهر الجسم كما ان الانتفاء هو الرطوبة الغربية النافذة الى باطنه والحفاف عدم البلة عما من شأنه ان يتبدل واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللتين والصلاية **أقول** اللتين والصلاية من الكيفيات الاستعدادية فاللّتين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للانغراز ويكون للشيء قوًى غير سيّال بفصل عن موضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قوله للغمر من الرطوبة وما سكه من اليبوسة والصلاية كيفية تقتضي مقابل ذلك **قال** والتقل كيفية تقتضي حركة الجسم الحريص ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقاً والخفة بالعكس يقال بالاضافة باعتبارين **أقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى الاسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقر عائق والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقر عائق واما الاضافة فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فاما الخفيف بالاضافة يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتصادتان الحركتان والتاخر الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار ساقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني **أقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة الى طبيعي كميل الحجر للسكن في الهواء والرق في الماء والقسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه لا راداً **قال** وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصد عن الثابت متغير **أقول** الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققة يصد عن الثابت شيء متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من مرئيتها ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصد عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدة نها ويضعف ضده ذلك **قال** ومختلفة متضاداً

ولولا ثبوته لساوى ذوالعاليق وعاد مر وعنداخرين هو حسن بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها

ومنه الثقل  
واخرون منهم  
جعلوا معيارا  
ومنهم لا  
ومفارق

**اقول** ستر الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضى تحركه الى جهة والآخر  
عن اخرى ولو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول  
كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع  
ميل ذاتي وعرضي كجسم يحركه لسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهوائية وهو  
ميله العرضي الذي هو للسان ذاتي فاذا احدث على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم لسان اعنى  
الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا احدثت الطبيعة والمواقع الخارجية  
في انسانيه قليلا ثم تقوى الطبيعة وبأخذ الميل القسري في التقصص الطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا  
فينتهي الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوحد ميلا متساويا ما تار  
الضعف ثم يشتد الميل ويرداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسري على هذا الضرافة  
بل يكون الجسم ابدا ذاهلا متوسط بين الميل القسري والسدي والطبيعى الشديد **قال** ولولا ثبوته  
لساوى ذوالعاليق وعاد مر **اقول** هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعى في كل جسم  
قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان حاليما عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة  
فانته يقطعها في زمان فاذا فرضنا محققا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة  
اقل من الاولى على سبيل الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً  
لامتناع تساوى زمان عدم المعاوقة وواحد **قال** وعنداخرين هو حسن بحسب عدد  
الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على  
راى الا وابل شرع في البحث عن عوارى المتكلمين وهو حسن على ما هم تحت ستة انواع بحسب العلل  
يستلزم عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اخضع بجهة واحدة لان الشدائد  
المعلول لساو ولساوى لعلته ومنه مختلف هو ما تعددت جهاته واختلف ابو على ابو هاشم  
في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في المحر الصاعد قسراً وفي الحلقه التي  
يتحاذ بها الشأن وقال ابو على انه متضاد **قال** ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه معيارا  
**اقول** من احساس الاعتماد عدداً به هاشم الثقل وهو الاعتماد الذي له الموجب للحركة سفلاً وقلاً  
ابو على ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه معياراً للجسم الاعتماد وهو خطأ لان تزايد  
الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له **قال** ومنهم لا رم ومفارق **اقول** ذهب  
المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد فوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

وبتقرر المحل لا غير وهو مقدر ولما يتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته  
ومنها اويل  
المبصرات وهي  
اللون والصو  
ولكل منهما  
طراف

المختلف وهو المقضى للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان معارفا لعل وجوب فوق الجسم  
في احدها او ذهابه عنها محلا والجهتين **قال** ويفتقر المحل لا غير **اقول** لما كان  
الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما امسح حلول عرض في  
محلي كان الاعتماد كذلك فلا محل هذا قال انه يقتصر الى محل لا غير بعض المتكلمين لما طعن  
في كونه المحكين افتقرا الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاتة وحوث ما افتقر  
محله لطفة <sup>الاولى</sup> ذاته فلو انتهى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي بقي الذات وعلى الثاني بانه  
يكون مساويا للتأليف لان الافتقار الى اريد من محل واحد من خواص التأليف والاستراك  
في اخصل الصفات يستلزم الاستراك في الذات **قال** وهو مقدر ولنا **اقول** ذهب  
المتكلمون الى ان الاعتماد مقدر ولنا لانه يقع بحسب دواعيها وينتفي بحسب صوارفها فيكون صادرا  
عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول**  
قسم المتكلمون الاعتماد بالشبهة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير  
حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدها في  
غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يخص بجمته دون اخرى حال  
حركته فلا بد من مخصص لتلك الجمته وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسمة  
شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد مية الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى الاعتماد معانث اذا  
تحرك ولذا الاعتماد حركة اخرى واعتماد اخر وثانيهما ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصول  
فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصداق موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة  
لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى قالها  
ما يتولد عنها لا بنفس بل بتوسط وهو الالم والتأليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة  
تولد بالتأليف التفريق يولد الالم **المسئلة السابعة** ستم في البحث عن المبصرات  
**قال** ومنها اويل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من المكيفات المحسوسة المبصرة  
وقد ثبت بقوله اويل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري ولا بالذات وهو ما  
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة غيرهما من المراتب فان البصر انما يدركها  
بواسطة هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اويل الملموسات فان فيه تنبيهها على هناك كيفيات  
تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون

والأول حقيقة وطر فاه السواد والبياض المتضادان وتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران

حسبنا قائلان  
للسدة و  
الضعف  
المتباينان  
نوعاً

والضوء طربا في اللون السواد والبياض وفي الضوء التور الحارق والظلمة وماعدا هذه فانها  
متوسطة بين هذين كالحمرة والخضرة والصفرة والغرة وغيرها من الالوان وكالظل وسنبره  
من الاضواء قال **والأول حقيقة أقول** ذهب من لا يريد تحصيله الى ان الالوان لا <sup>حقيقة</sup>  
لها فان البياض المتقبل انما يحصل من محالطة الهواء الاحسام الشفافة المقسمة الى الاخر الصغار  
كافي من الماء والتخ والسواد المخيل انما يتجلى بعد غور الجسم المضي في عيق الجسم والسيخ  
اضطرب كلامه في البياض بتارة جعله كيفية حقيقية واحوى انه غير حقيقة بل سبب حصوله  
مادكر والمحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كما في بياض البيض المسلوق  
فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة نقله بعد الطبخ وبالحمة فالامور المحسوسة غنية عن الروا  
قال **وطرفاه السواد والبياض المتضادان أقول** طربا اللون هما السواد والبياض  
ويتباينان بالمتضادين لان الضدين هما اللذان بينهما عاة التباين فلاجل ذلك ذكر هذا  
القبيل في الطرفين وهذا تنبيه على ان ماعداهما متوسط بينهما وليس نوعا قايما بافتراده كما ذهب  
اليه بعض الناس من ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمر والصفرة والخضرة وسنبره  
بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس جت ذهب الى انهما يجتمعان كما في  
العبرة وهو خطأ قال **وتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود أقول** ذهب بوعلى  
ارسينيا الى ان الضوء شرط وجود اللون والاحسام الملونة حال الظلمة لعدم عنها الوانها لانا  
لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او حصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة  
كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والامنع من هو بعيد عن النار عن مشاهدته  
القريب منها ليل وليس كذلك وهو خطأ حد لانا نقول انما يحصل الرؤية لعدم الشرط  
وهو الضوء لا لا تنفاء المرئي في نفسه ونسب المص على ذلك بقوله وتوقف اي اللون على الثاني  
اي الضوء في الادراك لا الوجود قال **وهما متغايران حسنا أقول** يريد ان الضوء واللون  
متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو  
الضوء والاختفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل والחסس يدل على المغايرة قال  
قائلان للسدة والضعف المتباينان نوعا **أقول** كل واحد من هذين اعني اللون والضوء  
قابل للسدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان المياض النج اشد من البياض في العياج  
وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديدين في كل نوع مغاير للضعيف

ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمثل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي أو غير ذاتي

وأول وثان

والظلمة عد

الملكة

مه بالتويع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاف بعض اجزاء السديد باجزاء الضد فيحصل الضعف ان لم ينجناط حصلت الشدة وقد بدنا خطا ثم فيما تقدم قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس أقول ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضي وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحس بانفعاره الى موضوع يقوم به ولا يمكنه تحريكه عن محل يقوم فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستعاؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا شرف على الجسم ظهر وكلما ازداد انشراقه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسما لكان ساتوا لما يشرف عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعني ضد الانشراق ويكون كلما ازداد انشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ويقول ان الحس يشهد بسرعة ظهوره ما يشرف عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض اشرف دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة هذه الاختلالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب فهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل الى غير

قال بل هو عرض قائم بالمثل معد لحصول مثله في المقابل أقول لما ابطال كونه جسما ثبت كونه عرضا قائما بالمثل اذا العرض لا يقوم بنفسه واذ اقام بالمثل حصل منه استعداد للجسم المقابل بالمثل لتكيفية مثل كفيته كانه في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضي انما يضي ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي وأول وثان أقول الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يستضي ويقتل مطلقا والعرضي وهو الحاصل من المضي له انه في غير فاته يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل عن المضي لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضية لمقابلتها الهواء المضي لمقابلتها الشمس قال والظلمة عد الملكة أقول الظلمة عد الضوء عما من شأنه ان يكون مضيا ومثل هذا العد المقيّد بموضوع خاص يستعني عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالظلمة كما ذهب اليه من التحقيق له لان البصر لا يجد مرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تعبطها في عدم الادراك فلو كانت كفيته وجودية مدهركة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كفيته وجودية يدركة لا على انها وجودية مطلقة المسئلة

ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التمزج المعلول للقرع والقاع بشرط المقاومين الخارج ولبس على قاعه لوجوب

ادراك الهيئة  
الصورية يحصل  
منه آخر

السابعة في الحق عن المسموعات قال ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التمزج  
المعلول للقرع والقاع **اقول** من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم  
ان الصوت عرس قائم بالحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت هو ما يقطع بالحر كره هو  
خطأ لان الجهر يدرك باللس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب اخرون الى انه عبارة عن  
التموج الحاصل في الهواء من القاع او القرع واخرون قالوا انه القاع او القرع وهذا المذهب ان  
ما طلاقا وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول لتموج المعلول بالقرع  
او القاع وليس هو احدها لانهما تدرك الحس الصري بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان  
القاع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القاع والمقروء في الهواء وانتقل ذلك التمزج الى سطح  
الصماح فادرك الصوت ولا يعبى بذلك ان تموجا واحدا ينتقل بينه الى الصماح بل يحصل تموج  
بعد تموج عن قصد واحد كما في تموج الماء الى ان تصل الى الحس قال بشرط المقاوم **اقول**  
القرع انما يحصل بعد الصوت اذا حصلت المقاومين بين القاع والمقروء فانك لو ضربت خشبة  
على وجه الماء بحيث يحصل المتناومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت  
ولا يستطاع الصلابة لموصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج  
**اقول** ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماح وهو ما  
ادتموج الهواء وانتهى التمزج الى فرع سطح الصماح فيحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك  
الجملة ولا العدد كما في اللس حيث كان ادراكا بالمدلات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجملة  
انما كان لان الفرع توجه من تلك الجملة وادراك العدد لان ضعف الصوت وقوته يدل على الفرق  
والبعد لا نالو سدنا الاذن اليسر لا دركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسر الضعف  
لو كان للعدد لم يفرق بين القوي البعيد والمصغف القريب **قال** يستحيل بقاء لوجوب  
ادراك الهيئة الصورية **اقول** الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامة والذليل عليه  
انا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو  
كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقى التركيبات الخمسة **قال**  
ويحصل منه اخر **اقول** الصوت انما يحصل باعتبار التمزج في الهواء الواصل الى سطح الصماح  
وقد بينا وجوده في الخارج فاذا تدق التمزج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التمزج رده فحصل  
منه تموج اخر وحصل من ذلك التمزج الاخر صوت اخر هو الصدا والطاهر ان هذا الصدا انما



ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات او بالعوارض

وينتظم منها

الكلام

بافسامة ولا

يعقل غيره

ومها المطعومات

الشيعة الحادثة

من تفاعل الثلاث

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

في مثلها

يحصل من تموج الهواء احاصل بين الهواء المتوجّه المتوجّج المقادير وبين ذلك التقاء وملا من الهواء المتوجّه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المعنى محتمل لها لان قوله ويحصل منه ان يجتمعا كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت اخر مثله فميزا في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهي حروف التبعي وحصرها غير معلوم بل بها **قال** اما مصوت او صامت متماثل ومختلف بالذات ابنا لعوارض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما صامت وهو ما عداها والصاد اما متماثل كالجسم والحسين ومختلف والمختلف اما بالذات كالبحيم والحاء او بالعرض وهو اما ان يكون احدا للجسمين مثلا ساكنا والاخر متحركا او يكون احدهما متحركا والآخر بضعا **قال** وينتظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة تالفت تاليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فخذ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب غير المحتمل اليهما من الامر والنهي والاستفهام والتعجب والتداء وغير التام التقييد وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غيره **اقول** يريد ان الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو اطبق عليه المعتزلة والاساعرة اثبتوا معنى اخر سموه الكلام التقييد غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد اظهارا للتمرد العبد عند السلطان فيحصل عنده في ضربه ومغاير لتخيّل الحروف لان فحاشها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهرا منه مغايرة للحياة والقدر وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا ودعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامرا عا يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايراتها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا **المسئلة الثامنة** في البحث عن المطعومات **قال** ومنها المطعومات الشيعة الحادثة من تفاعل الثلاث في مثلها **اقول** المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم فهو التقه وتعدّ التقاهة من الطعوم الشيعة وان كان ذا طعم لم ينمك عن احدا الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحوضرة والماوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبضلة لسومنة وهذه الطعوم للشيعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اعني ثلاث كيفيات

١٣٠ ومنها المشهورات ولا أسماء لأنواعها الأترجيت الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

لامتلاء الحقيقة وهي الكثافة واللحافة والكيفية المعتدلة فإن الحار أن فعله الكيف حدثت  
 المرادة في الطيف الحارة في المعتدل الموقر والباردان فعله الكيف حدث العنصرة وفي الطيف  
 المحصرة في المعتدل الفص المعتدل أن فعله الكيف حدثت الدوسر في الكيف الحلاوة وفي  
 المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة** في الحق من المشهورات **قال** ومنها المشهورات  
 ولا أسماء لأنواعها الأترجيت الموافقة والمخالفة **أقول** من أنواع الكيفيات المحسوسة الأربع  
 المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لأواعها أسماء مختصة بها كما وصوا العيرها من الأعراض بل ميزوا  
 بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رايحه طيبة ورابحة منثنة ومن حيث اضافتها  
 إلى المحل كرايحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال**  
 والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **أقول** لما مر من البحث عن الكيفيات المحسوسة  
 شرع في القسم الثالث من اقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجع له القابل  
 في أحد جانبي قوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرخمان لا يزال  
 يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما وذلك الرخمان القابل للشدّة والضعف  
 المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرخمان  
 أن كان نحو الفعل فهو القوة وأن كان نحو الانفعال فهي اللاتقوة **المسئلة الحادية عشر**  
 في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال وملكة **أقول** هذا القسم  
 الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية وينبغي به المختصة بدوات النفس وهي أمّا  
 أن تكون سريعة الزوال ويسمى حالاً سريعة الزوال وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما  
 ليس بفصل مميزة بل بعوارض خارجة وبما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة **المسئلة**  
**الثانية عشر** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو ما تصور أو تصدق  
 حارم مطابق تام **أقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عارٍ  
 عن حصول صورة الشيء في الدهن وإلى التصديق المجازم المطابق للتأتم وهو الحكم اليقيني بنسبة  
 أحد المتصورين إلى الآخر أيحاً ما أو سلباً وإنما شرط في التصديق المحرم لأن الحال من غير علم هذا  
 المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن ويستتر المطابقة لأن الحال منها  
 هو المحل المركب ويستتر الثبات لأن الحال منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو  
 العلم خاصة **قال** ولا يجده **أقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يجده لظهور

النقيض و  
 النسبانية  
 حال وملكة  
 منها العلم  
 وهو ما  
 تصور أو تصدق  
 جازم مطابق  
 تام ولا  
 يجده

بحث العلم

ونقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجردة القابل وحلول المثال معاير

ولا يمكن  
الاتحاد بخلاف

فان الكيفيات الوجدانية لظهورها يمكن تحديدها لعد انما كنه عن تحديد الشيء بالاضحى والعلم منها  
ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزوال الدور وقال اخرون يجده فقال بعضهم ان  
اعتقاد ان الشيء كذا معقفا انه لا يكون الا كذا وقال اخرون انه اعتقاد بقبضى سكون النفس كلاً  
غيرها نعين **قال** ويقسمان للضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريدان كل واحد من  
التصور والتصديق ينقسم الى الضرورى المكتسب يريد بالضرورة من التصور ما لا يتوقف على  
طلب كسب من التصديق ما يمكن تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الاخر ايجابا او سلبا و  
بالمكتسب ضد ذلك فهما **المسألة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع  
**قال** ولا يذ فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل  
الى ان العلم يستدعى انطباع المعلوم في العالم والكره اخرون اوجبوا الاولون باننا قد ندرك اشياء  
لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدمها صرنا ونفيا محضا فيستحيل الاضداد  
اليها واجتج اخرون بوجهين الاول ان الثقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل  
لزم ان يكون اجدار المتصف بالسواد متعقلا له والتالى باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن  
قد يصور اشياء متقدمة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدما واجواب عنهما سياق **قال**  
في المحل المجردة القابل **اقول** هذا استارة الى اجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا  
عاقلا بمجرده عن المواد كلها والمجرده لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار  
لا يلزم ان يكون مقدارا وايضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حاله في محل قابل لها فلهذا كان  
عاقلا لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعقلا له **قال**  
وحلول المثال مغاير **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان  
الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جازنا حصول صورة الاضداد  
في النفس لم تجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير  
لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل تقدم من السكون ذكره عقيب  
**قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاوائل الحكماء الى ان الثقل انما يكون بانحاء  
صورة المعقول العاقل وهو خطأ فاحش بان الاتحاد مح على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجب اخر  
وهو اتحاد ذات المعقوله وكذلك ذهب اخرون الى ان الثقل يستدعى اتحاد العاقل بالعقل  
المعال وهو خطأ لما تقدم ولا يستلزمه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال** ويختلف

ما حثنا المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الامضا فيبقى الاشكال باجماع الصور بين المتماثلين

مع الاتحاد  
وهو عرض  
لوجود حده  
فيه

ما حثنا المعقول أقول احتلنا الناس هاهنا قوم الى حوار يتعلق علم واحد بمعلومين  
ومعبر اخرين وهو الحق لا قاعد يتبين ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصورة  
الاستاء المجتلفة مختلف ما حثنا فيها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم  
واحد بمتين وانما اخذ ذلك من جعل العلم امر وراء الصورة قال كالحال والاستقبال أقول  
هذا اسارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة وهو الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند  
حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما  
تست من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاد علم ان ريد اسيوحد تم وجد ان زال العلم الاول بتجذبه  
علم اخر لمركوبه تعالى بحل المحو اد وان لم ير لكان هو المظ وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد  
علم بالعدم الحالى والوجود في باني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مشروط  
له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسن هنا من ان الزائد  
هو التعلقان كما صلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه سياق ريادة تحقيق في هذا الموضع  
استقيم قال ولا يعقل الامضا فيبقى الاشكال باجماع الصور بين المتماثلين مع الاتحاد  
أقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات كحقيقة القابضة بالنفس فانه لا يعقل الامضا فا  
الى العبر بان العلم بالشيء ولا يعقل محمده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة  
الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبتنا امر حقيقة مغايرة للاضافة اذ اعرفت هذا فان الاشكال  
يقوى مع الاتحاد هكذا قال المظ والذى يلبوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما  
اذا عقل نفسه بوجه الاستكال عليه ما يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم  
وهذا لا يتناقضها لاستحالة اجتماع الامسال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة  
انما يعقل بين الشئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول  
ان العلم انما يستدعى الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالم بذاته فان ذاته يكفي في علمه  
من غير احتياج الى صورة اخرى عن الثاني ان العاقل مرجح انه عاقل مغاير له مرجح انه  
معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو المستحصل العلوم هو المهيمة الكلية وهذا ثانيا اما الاول  
فلان المغايرة بين العاقل مرجح انه عاقل وللمعقول مرجح انه معقول متوقفة على التعقل فلو  
جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التعاير دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزئه  
وليس المبحث فيه قال وهو عرض لوحدة حده فيه أقول ذهب المحققون الى ان العلم

وهو فعلي وانفعالي وغيرهما وصرور في اقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كدلالة العلم بالعرض اختلافوا في العلم بالجوهر بالذين قالوا ان العلم اضافة  
بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلافوا فقال بعضهم انه  
جوهر لان حده صادق عليه او الصورة الذهنية ما ههنا وجدت في الاعيان كانت لاف موضوع  
وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حاله النفس لا  
كجزء منها وهذا معنى العرض استدلال القائلين بانه جوهر خطأ لان الصورة الذهنية يمتنع  
وجودها في الخارج وانما الموجد ما هو متا له **المسئلة الاولى** اجمعت بحث في اقسام العلم  
**قال** وهو فعلي وانفعالي وغيرهما **اقول** العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للاستيلاء  
الخارجية كعلم واجبا لوجود تعالى مخلوقاته وكذا اذا تصورنا نفسا لم يستعد صورته من الخارج بقر  
اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء  
والارض استباهما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجبا لوجود تعالى بذاته **قال** وضرورا قسما  
ستة ومكتسبا **قول** قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما واضحا  
الضروري ستة ابدية هي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور  
طريقهما كالحكم بان الكل اعظم من اجزائه وغيره من البداهات لثاني المشاهدات وهي اما مستفاد  
من هو اس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن احساس الماطرة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى  
غير الحس الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بذوا سا وبافنا لثاني  
المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مؤلم  
وفيتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهوانه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن  
دائما ولا اكثر يا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس التواضع احد ستات وهي قضايا  
مبدا الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستعادة نور القمر الشمس  
وفيتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب  
في المجربات معلوم السببية غير معلوم المهمة وفي الحدسيات معلوم بالاعنار من الخامس المتواتر  
وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعد الاتفاق  
بين المخبرين والنواطي السادس نظرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار واسط لا يبعد  
الذهن عنها **قال** وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود  
بذاته والى ممكن هو ماعده وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة **قال** وهو

بحث في  
العلم

تابع معية اصالة موازنة في التظابق فزال الدور ولا بد فيه من الاستعداد اما الصوري فبالحواس واما

واما الكسبي  
فان العلم  
تابع للمعلوم  
بالاول

تابع بمعنى اصاله موازنة في التظابق **اقول** اعلم ان التابع بطريق على ما يكون متاحرا  
عن المتبوع وعلى ما يكون مستعدا منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم  
قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم العلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم  
متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصاله المعلوم في هيئة التظابق وان العلم تابع له  
وحكاية غيره وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم  
الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم احكامه على المحكي **قال** فزال الدور  
**اقول** الذي يهيم عن هذا الكلام امران احدهما ان يقال قد قسم العلم الى اقسام من جملة  
الفعلى الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فانكم الدور اذ تتبعه  
الحس يستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان يقول نعم تبعية العلم ما فرناه من كون العلم  
والمعلوم مطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التظابق هو ما عليه  
المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الحلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي يحصل  
للمعلوم الخارج لا مطلقا التاخر ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة  
وههنا لا يتقدم بالشرط ولا بالوضع لانها غير معقولين فيبقى ان يكون التقدم ههنا بالذات  
بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان  
ولا ستان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور الموحدة في الخارج متقدمة بالزمان  
والتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بوجع مما من انواع التقدمات بالاعتبار  
الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا **المسئلة الخامسة عشر**

في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الصوري فبالحواس  
واما الكسبي **قال** فدلنا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلها حاصل  
بعد عدمها اذا العطرة البسيرة خلقت اولاعاريد عن المعلوم ثم يحصل لها العلم بقبولها بد من استعداد  
سابق مغاير للنفس فاعل للعلم فالصوري فاعله هو الله تعالى اذا القابل لا يخرج المقبول من القوة  
الى الفعل بذاته والا ليدفك منه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما يستعد النفس  
للقبول على التدرج فينتقل من اقصى مرات البعد الى ادناها قليلا قليلا لاحل المعدات التي  
هي الاحساس بالحواس على اخلا فيها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد  
الافاضل العلوم البديهيّة الكليّة من التصورات والبصديقات بين كليّات تلك الحسوس

وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح احو مفارقة النوعين وتعلقه على التام

بالعلة يستلزم  
تعلقه كذلك  
بالمعلول  
وراتبه ثلثة  
وذو السبب  
انما يعلم به  
كليًا

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الاراء لكن بواسطة الاستعداد  
بالعلوم المدهية اما في التصورات فالحادث والرسم واما في التصديقات فما لقياسيات المستند  
الى المقدمات الضرورية **المسئلة السابعة عشر** في المناسبات بين العلم والادراك  
**قال** وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح احو مفارقة النوعين  
**اقول** اعلم ان العلم يطلق على الادراك للمور الكلي كالألوان والطعم مطلقا ويطلق الادراك  
على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك احدهما عند المدرك بالجنس  
كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانا  
العلم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح  
فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد بدرك الادراك باصطلاح  
اخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بين العلم والفرق ما بين النوعين الداخلي تحت  
الجنس هو الادراك مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** في ان العلم بالعلة يسلم  
العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول**  
العلم بالعلة يقع باعتبار ثلثة الاول العلم بما هيته العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار  
اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التام ولا على التقصان التام العلم بها من حيث هي  
مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لا يميز  
للعلة لا من حيث ماهية الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو اوجها وعلوها وعوارضها ومعرضها  
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلمة وهو يستلزم العلم التام  
بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لا ذمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث  
ذاتها ولو اوجها **المسئلة الثامنة عشر** مراتب العلم **قال** وراتبه ثلثة  
**اقول** ذكر الشيخ ابو علي ان للتعلل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحض وهو علة الثقيل  
عما من شأنه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيديا الثالثة العلم  
بالشيء اجمالا كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة  
المحض لان في الوقت عالمه باقتداره على الجواب وهو ينصت عليه بذلك الجواب وليس علما بها على  
جملة التفصيل وهو **المسئلة التاسعة عشر** في كيفية العلم بذى السبب **قال**  
وذو السبب انما يعلم به كليًا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

علم الشيء بالعلم  
اعني العلم بالعلم  
فان العلم بالعلم

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيرم بالاستتراك

لانه بدون السبب محكم وانما يجب بسببه فاد اطر اليه من حيث هو وهو لم يحكم العقل بوقوعه ولا منه  
وانما يحكم باحدهما اذا عمل وجود السبب وعدمه فذلك السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالطر الى  
سببه اذ انب هذا فان ذال السبب انما يعلم كلياً لان كونه صاد راعن الشيء يقيده له ما مركلي ايضاً  
وتقيده الكلي بالكل لا يقتضي المحرقة وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوف شخصاً من جهة سببه  
وصعته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف  
ان كان شخصياً فانه عند ذلك بصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في الشخص النوع المجموع في شخص  
له معلول كلي لا يغير وما يستد اليه من صفاته واحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير  
فانه كلما حصلت علل الشخص واسبابه وحصول ذلك ايجزئ فيقال ان هذا الشخصى اساسه  
كدا وكما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخصى ومثله فيكون كلياً بجله المستثناة  
**العشر ورضي في تفسير العقل قال** والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند  
سلامة الآلات **اقول** هو المحقق في تفسير العمل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجب  
واسخا له المستحيلات لا متناع امكان احدهما عن الاخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين الملأ  
والاتحاد **قال** ويطلق على غيرم بالاستتراك **اقول** لفظة العمل مستتركة بين قوى النفس  
الاساسية وبين الموجود المجردة في ذاته وفعله معا ويدرج تحته عند الاويل عقول عشرة سبق  
البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال بعمل علمي وعقل علمي اما العلى فاو لمرايا لحيولائه  
وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم صوري او كسبي وثابنها العقل بالملكة  
وهو الذي استعداد حصول العلوم الضرورية لادراك النظريات وصاد له بتلك الالوانات  
ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها  
مرتبة البليد الذي تنبنا فكاره دون حصوله مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات  
متفاوتة في القرب البعد بحسب سدة الاستعداد وضعفه وثابنها العقل بالفعل وهو  
ان يكون النفس بحيث متى شاءنا استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من المعلوم الضرورية  
لاعلى انها بالفعل موجودة واربها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو  
اخر درجات كمال النفس في هذه القوة اما العلى فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز  
بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستنبطها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل  
الامور الحسنة والقيحة **المسئلة الحادية والعشرون** في الاعتقاد والظن وغيرها

فانما الاعتقاد والظن  
والاشياء التي هي  
والاشياء التي هي



والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التصادم بخلاف العلم والسهو وعد

ملكة العلم

وقد يهت

بسر ومن

النسيان والشك

تردد الدهن

بين الطرفين

وقد يصح تعلو

كل من العلم

والاعتقاد

نفسه بالآخر

ميتاير الاعتبار

لا الصور

**قال** والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد من الامور الصورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم اوحسن مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلوي الى الثاني واطل ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثالا للعلم وهو المظهر او صدا فلا يمتنع مع انها قد يمتنعان او متخالفان فلا ينتعيان بالصد الواحد والتحقيق هاهنا يقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لا قاعدتين ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه حسن لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص **اقول** هذا يلحقه ما مضى والذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم فهو احسن من هذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجمل المركب واعتقاد المفرد هذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون شاملا من العلم لو اخذ العلم التصديقي بالاعتبار الا ان الشامل للعلم يعني اليقين والظن والجمل المركب واعتقاد المفرد وح لا يتم التناكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان ياد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه **قال** ويقع فيه التصادم بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متصاد وغير متصاد وهذا ظاهر لكن وجه التصادم عندنا على الحاد فتلحقه بالصدئين محكم بتصادم اعتقادي للصدئين وقال به ابو هاشم ولا تم حكم بان تصاد انما هو لتعلقه بالاجابات السد لا غير ما العلم فلا يقع فيه تصادم لوجود المطابقة فيه **قال** والسهو عنه ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو السهو عندنا لا وابل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يصاد العلم وقد مر في الاو ايل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو والصور من المذكر خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا **قال** والشك تردد الدهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الدهن بين طرفي النقيض على الشك وليس معنى قايما بالنفس وهو مذهب الاو ايل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يصاد العلم واختاره البلخي ليجرده بعد ان لم يكن وهو خطاء لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تصادم المتعلقات **قال** وقد يصح تعلو كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتعاير الاعتبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات

والجمل بمعنى يقابلهما و باخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير اعتقاد الرئحان ويقبل

السنة و  
الضعف و  
طرفاه علم و جهل  
وكسب العلم  
يحصل بالنظر  
مع سلامة  
خزية ضرورية

يصح تعاقبهما بجميع الاستيحاء حتى بانقسم ما يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد والعلم وكذا العلم بتعلق بنفسه  
وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فان تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتقاد اذا العلم كان الترتيب  
وباعتد تعلق العلم به يصير شيئا مطورا فيه وكون الشيء معلوما مغايرا الاعتقاد كونه علما فلا  
من تعار الاعتقاد اما الضور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم  
بالشيء لا يفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار الاعتبارين واعلم ان العلم بالعلم علم  
لكيفية وهيئة العالم يقتضى السنة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه  
الحائيان قال والجمل بمعنى يقابلهما و باخر قسم لاحدهما أقول اعلم ان الجمل يقال  
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل  
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه  
وهو قسم للاعتقاد اذا الاعتقاد جسد للجمل وعبره وسمى الاول بسيطا نظرا الى عدم تركبه  
والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة قال والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير  
اعتقاد الرئحان أقول الظن ترجيح احدا الطرفين اعنى طرفا الوجود وطرفا لعدم ترجيحا  
غير مانع من النقيض ولا بد من هذا الفيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير  
لاعتقاد الرئحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما قال ويقبل السنة والضعف  
وطرفاه علم و جهل أقول لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و  
كان للترجيح مرات داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و  
الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده الرئحان والجمل البسيط الذي لا يخرج معه البتة  
اعنى لشكل المحض المسئلة الثانية والعشرون في النظر واحكامه قال  
وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة خزية ضرورية أقول قد بينا ان العلم ضروري  
لا يقتصر الى كسب نظري يقتصر اليه والثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيبا موزة هيئة  
للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء  
الخارجية فالسقيده بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يرد لاستحصال باليس  
بجاصل وقد لا يكون كذلك والثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربعة  
للنظر عن المادة والصورة والعاية وفيه اسارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات  
هي اما حرد او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

ومع فساد احدهما قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدّمات  
والصورى هو الترتيب بينهما فاذا سلم هذا انجزان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على  
ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في  
التصورات فانه اذا كان الحد مشتقا على جنس قريب فصل اخير وقدة الجنس على الفصل حصل  
تصور للحد و قطعاً واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جثية يعنى جزء المادي والجزء الصوري  
واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم  
با فادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر  
اذا استلزم العلم لم يختلف للناس في اراءهم لاستراكمهم في العلوم الضرورية التي هي مبادى النظرية  
وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث  
يتمحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة  
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيرا من الضروريات يتسكت فيها بعض  
الناس ما الخفاء في التصورات ولغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة  
جثية وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح فغفلوا  
عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الخلط انما في الجزء المادي والصورى فاذا سلمنا حصول  
المطلوب لكل من حصل له سلامة انجزين **قال** ومع فساد احدهما قد يحصل ضده  
**اقول** النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده  
اعنى الجهل وقد لا يحصل والضا بطة في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم  
النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا وان كانت الصغرى في  
الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاحراز ان  
يكون صادقة وان يكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد  
لا يستلزم الجهل والا لكان الحق اذا نظر في شبهة المبطل افادة الجهل وليس كذلك ومع انه  
معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد خفية المقدمات في الصحيح ايضا شرطناه فخرج في  
الفاسد ايضا **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلفا للناس هنا  
في المعترلة على ان النظر هو لد العلم وسبب له والاشاعة قالوا ان الله تعالى جرى عاوده  
بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر وجوبا ولا مسببا للعلم واستدلوا على ذلك بان

١٣٥  
ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من مجرد التصوري وشرط عدم الغاية وصددها وحضورها

العلم بالحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعمل لها على ما تاني في خلق الاعمال ويكون  
العالم من فعله والمعتزلة لما اطلوا القول باستناد الافعال لحيوانته الى الله تعالى  
نظروا عندهم هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب للنظر ونحسبه ويتبع عند اسمائه  
حكموا عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب الحق ان النظر الضميمة يجب عدة حصول العلم  
ولا يمكن تحلفه عبرة ما تعلم قطعاً انه حتى حصل لما اعتقاد المتقدمين فانه يجب حصول  
بليغة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد فكذلك النظر بالقياس عليه والحواب بالمرقن بينهما ط  
قال ولا حاجة الى المعلم اقول وهذا الملاحظة الى ان النظر غير كاف في حصول  
المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعلم العلم ما طهره لا يتأخر وافرهما من دون  
مرستد واطبق العقل على حلاله لا نه متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المنصوص حصل  
لما احرم بالنتيجة سواء كان هناك معلم ولا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهار الاستاء لا يدل  
على اسماعها مطلقاً من دون العلم وقد ارحم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف  
العلم بصدقه على العلم بتصدقه الله تعالى بانه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى  
عليه دار ولا نحتاج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى اخر ويتسلسل وهذا  
الالزامان صعبان لان الدور لا يتم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك  
بل هو مرسل الى استنطاق الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدق المقدمات  
التسلسل يلزم لو وجب مساوان عمل المعلم لعقولنا افعالاً على تقدير الزيادة فلا قال  
نعم لا بد من مجرد التصوري اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور  
المتقدمين في الدفن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو مجرد التصوري للنظر اذ  
لو لا الترتيب لمحصلت العاقل الكسبة لجميع العقلاء ولم يقع حلل الاحد في اعتقاده وقيل لا  
حاجة اليه والالزام للتسلسل واستراط الشيء نفسه وهو هو فان التسلسل يلزم لو قلنا  
بامقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل المقفول الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة  
قال وشرط عدم الغاية وصددها وحصولها اقول الذي فهمناه من هذا الكلام  
ان شرط النظر عند العلم بالمظ الذي هو غايه النظر والالزام بتحصيل الحاصل وشرط ايضاً  
عدم صددها اعم اجمال المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه ولا يتحقق النظر طرفه  
وشرط ايضاً حصولها بغير حصول المظ الذي هو الغاية اذا العاقل عن الشيء لا يطلبه والنظر

نوع من الطلب قال ولوحوب مما يتوقف عليه عقليتان واستفاء ضد المظهر على تقدير سوتر  
 كان التكليف به عقلياً أقول احتلنا الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي وقد  
 المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني وأما المعتزلة فاسدوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة  
 الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهمنا ثلث  
 مقدمات أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين الأول أن معرفة  
 الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً الثاني أن شكر الله  
 تعالى واجب لأن نعمته على العبد كثيرة والمقدمة ثان ضرورتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة  
 الثابت أن معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر ذلك قرين من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية  
 قطعاً فهي كسبئته ولا كاستسوى النظر إذ التقليد يستدأ به وصيغة المحاط أن انعكت عن  
 ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به هو واجب  
 والألحرج الواجب المطلق عن كونه واجباً ولو لم تكلف ما لا نطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً  
 جاز تركه أمّا أن يجب على المكلف المسروط الأول والثاني يلزم منه خروج عن كونه واجباً مطلقاً  
 والأول يلزم منه تكليف ما لا نطاق له وجوباً مستروطاً حال عدم الشرط أيحاط بغير المقدور وهو محال  
 فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة ولا لم يجب التثالي باطل بالمقدم مله سان  
 الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لم يحاط بالآلية لأن الشيء إذا آء إلى المكلف أمر  
 بآبائه لم يجب على المكلف الاضطلاع حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فادامنع المكلف  
 من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يحز استناد الوجوب إلى التثالي لعدم العلم بصدق وجوب عقلي  
 فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعي إذ عرف هذا فنقول ولوحوب ما يتوقف عليه لعقليتان  
 اشتباكاً إلى المعرفة والعقليتان أشار به إلى وجوب لشكرو وجوب عن النفس وقوله واستفاء  
 ضد المظهر على تقدير سوتره يستبره إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب  
 هو الوجوب لعقلي وضد الوجوب السمعي قوله على تقدير بتوته ليعلم لومرض الوجوب سمعياً لم يكن  
 واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين الأول  
 قوله تعالى ما كنا معدّين حتى نبعث رسولاً نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً  
 قبلها الثاني لو وجب النظر لوحدهما لفائدة عاجلة والواقع مقامها وإحالة وحصولها ممكن  
 بدون النظر فوسط النظر عبث وكذا لا يمكن لفائدة تم قالوا ما الزممتونا به من الإجماع على تقدير

وملزوم العلم دليل والظن اشارة وبساطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور وتدني هذا اللفظي القطع

ويجب تأويله  
عند التنازع

الوجوب السمي لا يزمكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقلياً الا انه كسبي  
فالمكلف اذا حازه التبي وامره بالتباعد كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر  
والنظر لا يجلب عليه بالضرورة بل بالنظر قبيل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب  
النظر وذلك يستلزم الاضمار ايضاً والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل على التعذيب المتوقف  
على الرسالة على ترك التكليف السمي ام ياقول الرسول بالعقل جميعاً بين الادلة وعن الشان ان  
الفائدة عاجلة هي ذوال خوف واحلة هي فيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن  
الشان وجوب النظر وان كان نظراً الا انه بطريق القياس مكان الالتزام ايد على الاشاعة  
دون المعتزلة قال وملزوم العلم دليل والظن اشارة اقول لما كان متعلقاً بالنظر  
عما يستلزم العلم من الاعتقادات والنظر وحسب تحت عن المتعلق والمستلزم العلم يستلزم  
والمستلزم للنظر سمي اشارة وقد يقال الدليل على معنى احسن من المذكور وهو الاستدلال  
بالمعول عن العلة قال وبساطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور اقول بساطة الدليل هي بمقدمة ما فان  
الدليل لما كان مركباً من مقدمتين كانت كل واحدة من تلك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة الى الدليل  
وان كانت مركبة في نفس الامر اذ عرفت هذا فالمقدمتان قد تكون عقليتين محضتين وقد تكون مركبتين  
وسمي ولا يمكن تركبهما من سميات محضتين والامر الدوران السمي المحض ليس بحجة الابد معرفة صدق الرسول  
وهذه المقدمة اذا استعبدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فادنى مقدمات التقلبات كلها عقلية  
والصابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اتبانه بالقل وكلما يتساوى طرأه بالنسبة الى  
العقل لا يجوز اتبانه بالعقل وما عدا هذين مجوز اتبانهما قال وقد يعيد اللفظي القطع  
اقول قيل ان الدلالة للقطعة لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتفسير  
وعند الاستدلال المحاذر النقل والتخصيص والاصار والشمع والتقديم والتأخير والمعارض  
العقلي والمخلاف هذا فان كثيراً من الادلة القطعية يعلم دلائلها على معانيها قطعاً واتقاء  
هذه المعاصد معها قال ويجب تأويله عند المعارض اقول اذا تعارض دليلان  
بقيان اورد دليل عقلي وقلي وجب تأويل العقلي اتمام مع تعارض الثقيلين فطال امتناع تفضيل  
الادلة واما مع تعارض العمل فكذلك ايضاً وانما خصصنا الثقلي بالتأويل لامتناع العمل  
لها والعائنا بالعمل بالثقلي وابطال العقلي لان العقلي اصل للثقلي فلو ابطالنا الاصل لزم  
ابطال الفرع ايضاً فوجب العدول الى تأويل الثقلي وبقائه الدليل العقلي على مقتضى قال

وهو قياس وقسيماه والقياس افتراقى واسنسائى فالاول باعتبار الصورة القريبة والبعد

اشان واعتبار

المادة القريبة

خسرة والبعد

اربعة

وهو قياس وقسيماه اقول الضمير وهو عايد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى  
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وعشيل والى الاخرين سائر بقوله وقسيماه وذلك لان الاستدلال  
اقام ان يكون بالعام على الخاص وبالعكس باحدا المتساويين المدرجين تحت عام شامل لهما  
على الاخر فالاول هو اهل فالادلة واسترفها لا فادته اليعين وهو المسمى بالقياس اخذ من المجاز  
كان القياس يطلب مجازات النتيجة للمقدّمين في العلم والثاني الاستقراء اخذ من قصد القدر  
قريبه فقريبه كان المستقر في تتبع المحرمات والثالث التمثيل قال والقياس افتراقى واستشبا  
اقول القياس اما ان يكون المطا وبقصد مدكورا فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستقراء  
والثاني الافتراق مثال الاول ان كان هذا اسنا فهو حيوان لكنه اسنا ينتج انه حيوان والنتيجة  
مدكورة بالفعل ويقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس باسنا والنتيجة مدكورة في القياس بالفعل  
ومثال الثاني كل اسنا حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل اسنا جسم وهو مدكورة في القياس بالقوة  
قال فالاول باعتبار الصورة القريبة البعد والبعيدة اشان اقول الذي منهما من  
هذا الكلام ان القياس الافتراق له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدّماته والثاني  
بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب للاختلاف في المعارضين لمجموع المقدّمات وهو ما يسمى  
باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان الحد الاوسط ان  
كان محمولا في الضمير وموضوعا في الكبر فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا وان كان  
محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث  
كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الضمير ومحمولا في الكبر فهو الرابع كقولنا كل ج ب  
وكل ب ا وهذه المقسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران  
ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدّمه والثاني باعتبار ما ذهبا في الاعتبار الاول وهو اعتبار  
بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حلي وسترطي فالحملي كما قلناه والسترطي كقولنا كلما  
كان ا ب فـ ج وكلما كان ج د فـ هـ ينتج كلما كان ا ب فـ هـ او يقول كلما كان ج د فـ ا ب وليس  
البتة اذا كان هـ ز فـ ج د او يقول كلما كان هـ ز فـ ج د وكلما كان ا ب فـ هـ ز او يقول كلما  
ا ب فـ ج د وكلما كان هـ ز فـ ا ب قال وباعتبار المادة القريبة خسرة والبعد اربعة  
اقول مقدّمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدّمه مقدّمه ومجموعها لا باعتبار  
صورة خاصته وشكل معين هي المادة القريبة ومقدّمات القياس اربعة مسلمات ومطومات

والثاني متصل وانما امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل

هذه الاستاء  
مذكورة في  
هذا الفن  
والثقل والتحرر  
متلازمان  
لاستلزام  
انقسام المحل  
انقسام الحال  
فان تلتفت  
عنه الموضع  
للحجر والتركيب  
تألا يترك  
ولا يستلزم  
التحرر صحة  
المعقولة  
المستلزمة  
لا مكان للخاصة

ومسهمات وبجملات هذا باعتبار المادة العيدة واما باعتبار المادة القرينة فاقسنا القياس  
حسنة البرهان والجدل والخطابة والتسطر والشعر **قال** والثاني متصل واما تجرمان وكذا  
غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **قول** الثاني هو الاستثناء وهو صريحا الاول ان يكون  
مقدمة الشرطية متصلة وينتج من قسمان احدهما استثناء عن المقدم لعين التالي والثاني  
استثناء بقص التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان  
يكون غير حقيقة والثاني ان يكون حقيقة ففي الحقيقة ضرورة ان ما نفع الجمع وينتج قسما منها  
استثناء عن المقدم لنقيض التالي واستثناء عن التالي لنقيض المقدم وما نفع الحلو و  
ينتج قسمان منها ايضا استثناء بقص المقدم لعين التالي واستثناء بقص التالي لعين المقدم  
واما الحقيقة فانها ينتج اربع نتائج من استثناء عن المقدم لنقيض التالي وبالعكس من استثناء  
عن التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاستثناء  
مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخرين الاستثناء والتفصيل وهما يفيدان الظن  
لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاستثناء وبيان شرائطها مذكورة في علم المطلق واما انشاؤا الكلام  
اليه ههنا **قال** والثقل والتحرر متلازمان لا استلزام انقسام المحل انقسام الحال  
فان تلاحظت عرض الموضع للحجر والتركيب تألا يترك تألا يترك تألا يترك  
بعد هامن تفتت ماحت الثقل وقد ادعى ههنا ان الثقل والتحرر متلازمان ان كل عاقل محرم  
وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان الثقل حالة ذات العاقل فذلك المحل  
اما ان يقسم اولا والثاني هو المراد والاول بطول ان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذا الحال  
اما انه يحل تمامه في حركي المحل او في احد جزويه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام  
ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر وتعدد الواحد ان اتحادا والثاني يفيد المطا والثالث  
خلاف الفرض فادنت ذلك بالبحر ان اما ان يتساها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار  
لما فرض محرم والثاني يستلزم وجود ما لا يتساها من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في  
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولا استلزام التحرر صحة المعقولة المستلزمة لا مكان  
المصاحبة **اقول** هذا دليل احكام الثاني وهو ان كل محرم عاقل ونقريه ان كل محرم فانه  
يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العاقل عن الثقل انما هو المادة لا غير فكما صح ان يكون  
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل محرم فانه يصح ان يقارن غيره



ومنها القدرة وبقارن الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالمشبه وتعلقها

بالطرفين

ويقدم الفعل

لتكليف الكافر

وللتأني ولروم

احد محالين لولا

منها

فقول هذه الصحة اما ان يوقف على بروت المحرمة في العقل والا ولا في محال لان البوت في العقل  
بوع من المقارنة فيلزم توقف مكان الشيء على وقوعه وهو بوط بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا  
الدليل عندى وغاية الصعف لان توقف مكان مقارنة المحرمة المعقول للصورة المعقولة على  
بتون مقارنة المحرمة للعقل لا يقتضى توقف الامكان على الوقوع اذ الامكان هنا عايد الى مقارنة  
المعقول للمعقول وهي عبرة بالنون عايدا الى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير بلا يلزم ما ذكر  
من المحال المسائل الثانية والعشرون في احكام القدرة قال ومنها القدرة

وبقارن الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع أقول لما وقع من البحث عن  
العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية لا بها صفة  
قائمة بذواتها لان نفس واعلم ان الحكم حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاحكام في ذلك وانما  
يؤثر باعتبار صفة قائمة به بالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور ودره وعلى كمال التقدير اما  
ان يستأه التأثير ويختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتقدمة  
في التأثير وهي القوة العقلية الثانية المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهو القوة الحيوانية  
اعني القدرة التي ياتي اليها من احكامها الثالثة الصفة المؤثرة غير المعترية بالشعور المتساوية  
في التأثير وهو القوة الطبيعية الرابع غير المقترن بالشعور المختلفة في التأثير ويسمى النفس النباتية  
اذ عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلو حوب اقتزائها بالشعور  
لخلاف الطبيعة واما الثانية فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من  
حسنهما فيكون تابعة عن تأثيره من حسن تأثيرها واما القدرة فلان تأثيرها مضاد لتأثيرها  
والى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع قال ومصححة للفعل بالمشبه أقول القدرة  
صفة يقتضى صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان الفاعل الذي يصح منه الفعل والنزك معاً  
فلو اقتضت الايجاب لزم المح ويعب بقوله بالمشبه اى اعتبار اسم الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل  
صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحة الذات لان الامكان للممكن واجب ما سببه الى  
الفاعل فجاز ان يكون معللاً لهذا هو الله فممناء من قوله بالمشبه قال وتعلقها بالطرفين  
أقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان الصفة متعلقة بالصديقين  
وقالت الاشاعرة انها يتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب قال  
ويقدم الفعل لتكليف الكافر وللتأني ولروم احدهما لولا أقول هذا مذهب

ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكية

الحكام والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقاربة للفعل والصورة قاصية بطلان هذا فان  
القاعدة يحكم القياس قطعا والاستاعة بنوامق التهم على اصلهم سيأتي بطلانه هو ان العرض لا يمتنع  
ثم المعتزلة استدلو على مقالتهم بوجوه ثلثة الاول ان القدرة لو لم يتقدم الفعل فتح تكليف  
الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق  
فتيج فلو لم يكن الكافر متمكنا من الامان حال كونه لزم تكليف مالا يطاق الثاني لو لم يكن القدرة  
متقدمة على الفعل لزم استثناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر بين  
الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هي لخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاخراج يستغني  
عن القدرة وقوله لا قدرة ولا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المصنف  
بقوله ولتساخ الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزم ما حادث قدرة الله تعالى او قد  
الفعل والتمسحان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزم واحد محالين لولا اى لولا  
المقدم هذا ما خطر لما في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنا في اشارة الى دليل مقاب  
للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة لو كانت للفعل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالقدرة  
ولم يحصل الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزم واحد محالين من تناف هذا الكلام وهو ان  
نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد  
محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتناهما او ايجابا باحدهما متقدم على الاخر مع فرض المقارنة  
**قال** ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد  
بقادريين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغنائه بكل واحد  
عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالصورة ويمكن تعلق القادريين بمقدور واحد  
بان يكون ذلك الشيء مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع  
المقدور ولم يقبل ولا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد في تماثلها **اقول** ذهب قوم  
من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وسو على اصل لهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد  
والا لا يمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محم واذ ثبت امتناع  
اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان الثالث في المتعلق يستلزم اتحاد  
المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادريين بمقدور واحد دفع هذا الدليل وجها ودفع القائل  
بها كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل العدم والملكية **اقول** العجز عند الاول

ويعاير الخلق لتضاد احكامها والعقل ومنها الالوهة واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف

بالقياس

ليست اللذة

خروجاً عن الحال

الطبيعية لا غير

جانباً والادراك

وقد يستند

الالوهة الى

التفريق وكل

مهما حسى

وعقلي وهو

اقوى

وجهور المعترلة انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وزهبالا سعيته  
الى انه معنى يضاف القدرة لانه ليس جعل العجز عدماً للقدرة اولى من لعكس هو خطأ فانه لا يلزم  
من عدم الاولوية عندهم عدمهما في نفس الامر ولا من عدمهما في نفس الامر بتوتا العجز معنى قال  
ويعاير الخلق لتضاد احكامها والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يضددها عن النفس  
افعال لمهولة من غير سابقته فكر ورؤية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامها لان القدرة  
تقتضي تساوي نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون  
تكملياً **المسئلة الثالثة والعشرون** في الالهة واللذة قال ومنها الالهة  
واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات  
النفسانية الالهة واللذة والمرجع بها الى الادراك فهما نوعان من تخصصا باضافة تختلف القياس  
لان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والالوهة ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك تخصص كل  
واحد منهما باضافة الى الملايعة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد  
يكون الشيء ملايماً للتخصيص ومنافراً للآخر **قال** وليست اللذة خروجاً عن الحال الطبيعية  
لا غير **اقول** نقل عن محمد بن زكريا الطليبان اللذة هي المحرّج عن الحالة الطبيعية لانها  
انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان  
ما بالذات ولهذا نلتد بصورة تشاهد من غير سابقته ايضا لها حتى لا يحمل اللذة عبارة  
عن الاخلاص عن المثلثون **قال** وقد يستند الالهة الى التفريق **اقول** للاله سببنا  
احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالاليم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد  
نانغ في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عدمي فلا يكون علّة للوجودي وفيه نظر لان التفرق  
ليس عدماً محضاً جاز التقليل به على ان التفرق انما كان علّة بالعرض فان العلّة بالذات انما  
هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحس يوجب الالهة ولا تفرق هناك وانما قلنا  
المختلف لان سوء المزاج المثق لا يقتضي التام **قال** وكل مما حسى وعقلي وهو اقوى  
**اقول** يريد قسمة الالهة واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة من كروا  
العقلي منها والحق خلافة فانا نلتد بالمعروف وهي لذات عقلية لا تتعلق بالحس بها ونسأل  
يفقد انها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهية  
لا العقلية فكيف العقلية وايضا فان الحس انما يترك طواهر الاجسام ولا تتعلق له بالامور

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحد هما لازم مع التقابل وسغاير اعتبارها بالنسبة

الى الفاعل  
وعبر وقد

جاءت الارادة  
بالكراهة

يتعلقان  
بذاتيهما بخلاف  
الشهوة والنفرة  
فهذا الكميتان

يفتقر الى  
الحياة وهي صفة

يقصده الحس  
الحركة مشروطة

باعتدال  
المزاج

الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويميز بين الجنس والفصل  
فيكون ادراكه تم فتكون اللذة فيه اقوى المسئلة **الارادة** **العشر** **من** **الارادة**  
والكراهة **قال** ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات  
النفسية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة  
عن علم المحي واعتقاده او طرده في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه واعتقاده بما فيه  
من المفسدة هذا مدحها وحقها وقال اخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا فترقبنا  
عليه لا تأخذ من انفسنا ميلا الى الشيء وعنده مترتب على هذا العلم وهو ينفرد بالشهوة بان المرض  
يريد شرب الدواء ولا يتمبه **قال** واحد هما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه  
من هذه الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فالكراهة للصداحدهما  
يعني احدا لمرين اما الارادة والكراهة لا لزما لارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء  
والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء  
نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى  
قوله واحد هما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذا المعلوم اما ان يشتمل فعله  
على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحدا لمرين لازم لكن لا يلزم احدهما بغيره للتقابل  
بينهما بل اللزوم واحد لا بغيره **قال** وسغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول**  
الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل  
بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن رغبة  
تقتضيه تخصيصه بالايجاد دون غيره فاعاده من الاعمال في وقت خاص دون غيره من سائر  
الاقوات وكانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ هذا المعنى **قال** وقد يتعلقان بذاتيهما

بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر  
لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلا المتعلقين  
يقضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما والشهوة لا يتم  
وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعية اثره يجب  
ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين **قال** فهذا  
الكيفيات يفتقر الى الحياة وهي صفة يقصده الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا فلا بد من التبيين وبفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والمملكة ومن الكيفيات

النفسانية  
الصحة والمرض  
والفرح والغم  
والغضب والحزن  
والهم والحمل  
والحقد

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم فسر الحجة  
بأها صفة يقتضي الحس والحركة ورادها ايزاحا بقوله مشروطة باعتبار المزاج ثم قيد  
ذلك بقوله عندنا يخرج عن حيوة واحبا لوجود فانها غير مشروطة باعتبار المزاج ولا يقتضي  
الحس والحركة **قال** فلا بد من التبيين **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط  
الحياة باعتبار المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البينة وهذا ظاهر والا ساعرة انكر اذ لك  
وجوز اوجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** وبفتقر الى  
الروح **اقول** الحيوة يفسر الى الروح وهي اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط ساذجة  
في العروق تنبعث من القلب حاجه لحيوة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم  
والمملكة **اقول** الموت هو عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابل  
العدم والمملكة فذهب بوعلى ايجابه الى انه معنى وجودي تضاد الحيوة لقوله تعالى الذي  
خلق الموت والحياة والخلق يستدعي الابداد وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك  
لا يستدعي كون المقدور وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** في باقية  
الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اقول**  
الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فمقدورها في السقاء بانها  
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها الى الجرح الطبيعي غير  
ما وفة والمرض حالة ومملكة مقابلة لتلك افعالها اشكال فان المتضادين يدخلان تحت  
جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال المملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج  
وسوء التركيب تفرقا لاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات  
الفعلية لا من الحال والمملكة وانما هو اتصافا لبدن بها فمن منقولة ان ينفعل وسوء  
التركيب عبارة عن مفاد او عده او وضع او شكل او اسداد بحره يخل بالافعال ولا شيء  
من هذه بحال ويفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغم **اقول**  
الفرح احدا لكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعين في الفرح كون حامله الذي هو  
الروح على افضل احواله في الكم والكيف الفاعل تخيل الكمال واذا هذه الاسباب  
للغم **قال** بالغضب والحزن والهم والحمل والحقد **اقول** هذه ايضا من الاغراض  
النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية ليس لها محرك الروح اما الى داخل او

والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة والانحناء والتغير والتقييد الشكل والخلقة

او المفصلة  
كالزوجية  
والفردية  
فالمستقيم  
اقصر لخطوط  
الواصلتين  
النقطتين  
وكما انه موجود  
فكذا الدائرة  
والمتساوية  
عن المستقيم  
والمستديرة  
عن عارضيهما

خارج والاؤل ان كانت كثيرة فكمافي الفرج او قليلة فكمافي الحزن والثاني اما دفعة فكمافي  
الفصلين يسيرا يسيرا فكمافي للذة وقد ينفق ان يهتدك الى هتدين دفعة واحدة اذا كان العارض  
للمرء عارضا كالم فانه يوجد معه غضب حزن بخلاف المحركتان وكما يحل الله مقتض الروح  
معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال اسماء الضرر فينشط تاييدا ويعتبر في الحمد غضب ثابت  
وعدسه هولة الاستقام وعدده صوته المستلزا **السادس عشر والعشرون** في

الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة  
والانحناء والتغير والتقييد الشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية **اقول**  
لما فرغ من البحث عن الكيفيات لنفسانية شرع في الكيفيات بالكميات ونعني بها الكيفية  
الذي يعرض للكمية اولا والذات والجسم ثانيا وبالعرض اعلم ان الكمية على قسمين متصل  
ومنفصل اما المتصلة فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء  
والتغير والتقييد الشكل والخلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف

كالزوجية والفردية وغيرها **قال** فالمستقيم اقصر لخطوط الواصلتين بين النقطتين  
وكما انه موجود فكذا الدائرة **اقول** رسم ارشيد من الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل  
بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر  
وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما  
الدائرة فهي سطح مسنوج يحيط به خط واحد داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى  
المحيط متساوية فقد اختلفا للناس في وجودها فالذين انتوا ما لا يقسم من ذوات الاوصاف  
نقوها والناقون اثبوها وهو احنيا رالمط لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين  
المركز المحسوس منها وبين المحيط بنقطتين نقلا الى قطر الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر  
لم ينطبق عليه فان كان للزيادة جزءا زلناه وانما نقصان جزءا ملا فانه وان كان للنقصان  
اقل من جزءا والزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهرا مكان العمل ايضا **قال** والمتساوية

عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط  
المستقيم تضاد لخط المستدير لالتصاف بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب ان  
موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذا المسقيم يستحيل ان يتقلبا الى المستدير وبالعكس  
وايضا فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متساوية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واحد

والشكل هيئة احاطة حدا والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالثة المضاف هو حقيقي

ومستهور

ويجب فيه

في

الخلقة

الانعكاس

والثكافوء

في المضاف

في نفسه

بالفعل او

بالقوة ويعبر

للموجودات

اجمع وبتوته

ذهبي والآ

تسلسل ولا

يتنفع تعلق

الاضافة

بذاتها

السمي التضا دعنها وكذا عن عارضيهما وفيهم من امر ان احدهما ان التضا مستغن عن الاستقامة  
والاستدارة العارصتين للخط المستقيم والمستدير والتا في ان التضا مستغن عن الحركتين  
الواقعين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حدا والحدود بالجسم  
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حدا واحد  
او حدودا والتحقق انه من بابا لكيف وانه هيئة تعرض للجسم يسا احاطة احدا لواحد او  
الحدود به كالكرة والترس وهو مغايرة للوضع يجمع المقولة واد اعتر الشكل واللون معا  
حصلت الخلقة **قال** الثالثة المضاف **اقول** لما فرع من البحث عن الكيف واقسامه  
شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعد من المقولة  
كلها نسبية وهو قسم مسائل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسائل **المسئلة**  
**الاولى** في اقسامه **قال** وهو حقيقي ومستهور **اقول** المضاف قد يقال لنفس  
الاصامة اعني العارضة للشيء باعنا رقياسه الى غيره كالبقوة والبطوة ويقال له المضاف  
الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاصامة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطة ويقال للذات  
التي عرضت لها الاصامة بالفعل كالأب الابن وبسعي المضاف مستهور وقد يقال للذات نفسها  
مضاف مشهور باعتبار كونها معرفة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه  
**قال** ويجب فيه الانعكاس والثكافوء بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصتان مطلقتان  
للمضاف لا يشاركة فيهما غير احديهما وجوبا لانعكاس فانه كما ان الاباب الابن فكذلك الابن  
ان للاث المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه  
كما مثلناه فان لم يراع هذه الحقيقة لم يحل الانعكاس كما نقول الاباب للانسان الثانية التكاثر  
في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم صاحب للتاخذها **قال** ويعبر عن الموجودات اجمع  
**اقول** المضاف الحقيقي يعبر عن جميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر على كل امر او يقال  
لنوع من الجواهر انه اب ابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير للعدد قليل وكثير ولكيف اسخن  
وابرد للمضاف كالأقرب الأبعد والابن اعلو واسفل والتمني اقدم واحديث وللوضع استدانصا  
وانحاء والملك اكسب واعرب وللفعل قطع واعمر وللانفعال شد وتختا وتقطعا **المسئلة**  
**الثالثة** في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعميان **قال** وشوته ذهبي والآ تسلسل  
ولا يتنفع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف لعقلاء ههنا فذهب قوم الى ان

الاضافة تاتية في الاعيان لان بوقية السماء ليست معدماً محضاً ولا امرأ ذهبياً غير مطابق  
 وقال ارون انها عدمية في الاعيان تاتية في الازهان وهو اختيار المظن واكثر المحققين  
 والدليل على ذلك وجود ذكرها المضاف احدها ان الاضافة لو كانت تاتية في الاعيان لم يلزم  
 لان حلولها في المحل اعانته وحلوله في المحل ثبات يستدعي محلاً وحلولاً وذلك بوجوب  
 التسلسل باحاطة الشيخ او على بن سينا ع هذا ما قال يجب ان يرجع في حل هذه الشهادة  
 الى جهة المضاف المطلق مفعول المضاف هو الذي ماهيته مفعولة بالقياس الى غيره فكل شيء  
 في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك لشيء من المضاف ولكن في  
 استثناء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فتنبغ  
 ان نخرج ما له من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس  
 الى غيرهما هو مفعول بالقياس الى غيره لسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مفعولاً بالقياس الى  
 غيره لسبب غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك  
 مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف  
 بذاته في هذا الموضع فله وجود احمته لا وجود الاية في الابرار ايد على ذات الابرار ذلك  
 الموجود امر مضافاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لمضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته  
 الى ما هو مضاف اليه بل اضافة اخرى فليكون محمولاً مضاف لذاته والكون بوجه مضافة  
 لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للبطلان التسلسل الذي الرماه ليس مرجحاً ان المضاف  
 الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى تقسم الاستثناء الى ما هو مضاف بذاته  
 الى ما هو مضاف لغيره بل مرجح ان المضاف الحقيقي كالانوة يقتصر الى محل يقوم به لخصيته باحلوله  
 في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل الى هذا اشار المصنف بقوله  
 ولا يتنوع تعلق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى  
**قال** ولتقدّر وجودها عليه **اقول** هذا وجيزان دال على ان الاضافة ليست تاتية  
 في الاعيان وتقديره انها لو كانت بتوبة لشاكت الموجود في الوجود وامارت عنهما الخصوصية وايضاً  
 وجودها مثل الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدّم وجود الاضافة على  
 وجودها وهو محال لشمير عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة  
 لو كانت موجودة لزم تقدّمها على محلها لان وجود محلها صفة له باضافة غيره فوجود الاضافة



وبلزم عدد الشاهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته وتختصر كل مضاف مشهور بمضاف

حقيقي يعرض

له الاختلاف

والاقتضائا

باعتبار زائد

اولا الرابع

الايين وهي

النسبة الى

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

سابق على وجود الاضافة ولما اقيم اليه من غير ذكر لفظي لظهوره قال ويلزم عدد الشاهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد اقول هذا وحده ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعلى لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيها اضافات وجودية لا تنهاهي لان الاثنين فلا له اعتبار بالنسبة الى الاربع ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة الصفة الى الستة ويعرض له بحسب اضافة الثلاثية وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال اما الاقلما يتناهي من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا اما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة واحدة مرتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهى دفعة واحدة مرتبة وهو محال ثقافا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف لغيره فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتيبها وكل ذلك مما رهن على استحالة قال وتكثر صفاته اقول هذا وحده رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لا تنهاهي لان له اضافات لا تنهاهي ذلك محال المسئلة الرابعة في باني مباحث الاضافة قال ويختصر كل مضاف مشهور في مضاف حقيقي يعرض له الاختلاف الاقتضائا اما باعتبار زائد او لا اقول المضاف المشهور كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالبوة وكذا الابن يعرض له البتوة وكل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمصانين مشهورين لا متناع فيا عرض احد محلين واد كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي عرض الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابوة والبتوة والاقتضائا كالاخوة واجواز ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهور اما باعتبار زائد يحصل فمما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة تتعلق بها الادراك فيحصل جديد اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالمليان والمياسرة فاما يتضايان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلا ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة الخامسة في مقولة الابن قال الرابع الابن وهي النسبة الى المكان اقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الالين وهي نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة شيء الى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبة الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من

حاشية في قسم المضاف

حاشية في قسم المضاف

١٤٦  
وانواع اربعة عند قومه هي الحركة والتكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث

هو بالقوة

او حصول

الجسم في مكانه

جسم

بعد اخر

وربما ضروري

ويوقف على

المتقابلين

والعلتين

والمسؤولين

والمقدار

الحسم والمكان ولا يقبل التثنية والضعف قال وانواع اربعة عند قومه هي الحركة والتكون  
والاجتماع والافتراق اقول انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والتكون وهما حالنا  
الجسم بامراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالنا باعتبار انضمامه الى الغير من  
الاجسام قال فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الحسم في مكانه  
بعد اخر اقول هذان تعريفان للحركة الاول منها للحكماء والثاني للمتكلمين  
اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الحسم في المكان المتعلق به معدومة  
عنده ممكنة له فهي كمال للجسم متى ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم وعنده  
ممكن له وهو كمال ايضا للحسم تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين  
فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني الحسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني واما قيدنا بقولنا  
من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق ساير الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت  
والكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال مرجح انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة  
واما الثاني فلابد المتكلمين قالوا ليست الحركة هي حصوله في المكان الاول لان الحسم لم يتحرك  
بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما رضاءه تانيان في حصوله في المكان الثاني  
لا غير قال ووجودها ضروري اقول انك اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة  
وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كبريتون واسماعيل قالوا انها ليست موجودة  
واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت مقسمة فيكون المانع  
غير المستقبل او غير مقسمة فيلزم تركها من الاجزاء التي لا يتحرك الدارمان باطلان الثاني ان  
الحركة ليست هي حصوله في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني  
لان الحركة انتهت وانقضت ولا المجموع لاقتناع بتحقيق جريته مع انه الوجود فلا يكون موجودا  
الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه الاستدلال في مقابلة الحكم الصوري  
فلا تكون مسموعة قال ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمسؤولين والمقدار  
اقول وجود الحركة يتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما له الحركة اعني  
سدة الحركة ومستمهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدء والمتمهي متقابلان  
لا يفتقدان في شئ واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب العللة الالهية اعلى  
لوجودها التي اجمع ماله الحركة اعني الحسم المتحرك وهو العللة القابلة لتيته وهذان هما المرادان بقوله

فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى

ما يقال ان  
له ولواتحدت  
العلتان  
انتفى المعلول  
وعنه

والعلتين الخامس ما به الحركة اعني المعلولة التي تنفصل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر  
ان المراد بقوله والمسوأل اليه اد المعلولة بس الحركة اليها بالقيسة السادسة الزمان الذي يقع  
فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة قال فما منه وما اليه قد يتحدان  
محلاً وقد يضادان ذاتاً وعرضاً اقول ما منه وما اليه قد يكون محلاً واحداً لكن لا باعتبار  
واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء الحركة المستديرة ومتهى لها لكن باعتبار  
وقد يتغير محلهما كالحركات المنقصة ثم قد ننصا الحل في المتكثرة اما ذاتاً كالحركة من السواد  
الى السافر وعرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال قال ولهما اعتباران متقابلان احدهما  
بالنظر الى ما يقال له اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد منهما منه وما اليه  
اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعني ذ المبدء والمنتهى والثاني بقباس كل واحد  
الى صاحبه فالاول قياس الصايغ الثاني قياس التضا وذلك لان المبدء لا يضاف لمنتهى  
لانفكا كما نصور بل يضاف الى المبدء فان المبدء مبدء لذي المبدء وكذا المنتهى اما اعتبار المبدء  
الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضافاً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا هدماً ومملكة فلم يبق الا التضا  
وهذان الاعتباران اعني التضايف التضا د مضافان واعلم ان ههنا اشكالا وجوان يقال  
الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين في المبدء والمنتهى قد يعرضان للجسم احدى الجوان  
ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد اذ لم يكن الجسم موضوعاً قرياً لهما وحال المبدء والمنتهى  
هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغيرة بقي ان يقال هل لا يتأتى  
في الحركات المستديرة وقد ثبت المبدأ على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً ويكون وجه الخلاص عدم  
اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينبغي عنه كونه مبدءاً وفيه ما فيه قال  
ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول اقول قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية  
اعني المحرك والقابلية اعني الممرك وادعى تعاريفها على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركاً  
لنفسه بل ثانياً يحرك بقوة موحودة اما فيركا لطبيعة او خابرة عنه لانه تحرك لذاته لا ينقت  
الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة  
لاجزائها فيكون كل جزء منهما ما قيا بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني  
لا متناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة ههنا والى نفى الحركة  
اسار بقوله انتفى المعلول قال وعنه اقول هذه حجة على ان الفاعل الحركة ليس هو

بخلاف الطبيعة المختلفة المستزعة في حال ما والمسبوبة لير أربع فان بسايط الجواهر فوجد دفعة ومركبات

تعد بعد  
أجزاءها المتأ  
تابع وكذا  
متى والحدة  
دفعة ولا  
يعقل حركة في  
مقولتي الفعل  
والأفعال  
ففي الكثر  
باعتبارين  
للدخول الماء  
القارورة

القابل اعني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها  
الحركة لزعموها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً هفتم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة  
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتقلت الحركة واستاراً  
هذا الدليل بقوله ونعم اي عم ما فرضناه معلوماً وهو الحركة اما مطلقاً او الى جهة معينة على ما  
الوجهين فيه قال بخلاف الطبيعة المختلفة المستزعة في حال ما **اقول** هذا جواب  
عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم دوامها  
بدوام الطبيعة ولا عوجها بعوجها وتقرير الجواب ان نقول لطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها  
للمحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المتأففة وايضاً الطبيعة لم يقل انها  
مطلقاً علة للحركة والا لزم الحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خرج الجسم عن مكانه  
الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستزعة  
في حال ما قال والمسبوبة ليه أربع فان بسايط الجواهر فوجد دفعة ومركباتها تعد بعد  
أجزائها **اقول** يريد بالمنسوبة اليه ما يوجد في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في أربع  
مقولات لا غيرها الكم والكيف في الاين والوضع ولا يقع فيما سوا ذلك اما الجواهر فقسماً بسيطاً ومركباً  
فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعد بعد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذ المتحرك  
بان حال الحركة والمركب ليس بياق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا قال والمضاف تابع  
**اقول** المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدأ تابع لغيره فان كان متبوعه قابلاً للثقة  
والضعف قبلها هو والا فلا قال وكذا متى **اقول** ذكر الشيخ في النتيجة ان متى يوجد  
للجسم توسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان متى من  
هو وقال في التفسير ان يكون حال متى كحال الاضافة وان الانتقال لا يكون فيه بل يكون  
في كراو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك المتغيرة فيعرض لسبب فيه التبدل قال والحدة  
دفعة **اقول** مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لاننا قد بينا انها عارية عن نسبة التعلق  
فان حصل وقع دفعة والا فلا حصولاً لئلا يعقل فيه حركة قال ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل  
والانتقال **اقول** هاتان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبر الى التشنج ان كان بين كمال التبر بينهما  
لا يمكن الانتقال من التبر بل من البرودة اذ التبر قد عد وانقطع وان كان كماله كان الجسم حال واحد على حال  
الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هفم قال ففي الكم باعتبارين للدخول الماء القارورة

المكبوبة عليه ولصدع الاية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى في جميع الاقطار على التناسب في الكيف

لا استحالة

المحسوسة

مع المحرور بطلان

الكون والبروز

لتكذيب

لحسنهما

المكبوبة عليه ولصدع الاية عند الغليان **اقول** لما بين ان الحركة يقع في اربع مفولات  
وابطل وقوعها في الزايد تسرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وانبدأ بالكم وذكر ان الحركة  
تقع فيه باعتبارين احدهما التخلل والشكاف والثاني النمو والذلول ما الاول فالمراد به زيادة  
مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على المقدار  
الزائد على الجسم بل لا نتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة  
هذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص داخلها الماء  
والانفلا مع ان الخلا والملا في الماين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة  
له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتا لباني لضرورة امتناع الخلا مقدار اكبر  
غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود  
المستحلف عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الاسباب اذا ملئت ماء وسند راسها شدا محكما  
وغليت بالنار فانها تنسق وليس ذلك بعد احلة اجزاء النار لعدم الثقب في الاية فبقى ان يكون  
ذلك لزيادة مقداره ما فيها وعندى في هذين الوجهين نظروا ان افاد المظن **قال** وحركة اجزائه  
المغتذى في جميع الاقطار على التناسب **قول** هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار  
النمو واعلم ان التامى بزيادة جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقة بل اذا  
دخلت اجزاء مزيد عليه وتبهرت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتر هذا بالتمسك والفرق  
بينهما ان الواقف في النمو قد يسهل كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا احدثت  
المنا في الاصل ودخلت فيها وتبهرت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار  
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو والشح قد يسهل لان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت  
ولا يقوى المغتذى على تعريقها والنمو فيهما فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون  
نامياً وان تحرك لجهة الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة فتوافي اللحم لكونه المستمسك باسم النمو اذ احدثت  
الاعضاء الاصلية **قال** وفي الكيف لا استحالة المحسوسة مع الجرم بطلان الكون والبروز  
لتكذيب الحسن لهما **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف  
اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقتضى بصيرة الماء البار دحاً على التدريج  
وبالعكس وكذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم يتفق على هذا  
فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافتروا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء الى

و في الاين والوضع ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمسبوب

اليد مقتض  
للاختلاف

فسمين احدهما ذهب الى ان في الماء احرآء نارية كما متز فيه فاذا ورد عليه نار من خارج حررت تلك الاحرآء وظهرت للحس والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج ويدخله بحس منه بالحرازة والقولان باطلان فان الحس يكذبها اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحتساب لها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفرقها قبل ورود الحرارة عليها لما لم يكن كذلك دل على بطلان الكون واما الثاني فلاننا شاهد جبلا من كبريت يفرق منه بارصعيرة فتخرج مع اننا علم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل فينقلب عليه حسا **قال** وفي الاين والوضع ظاهرا **قول** وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلا الى صراعا في وقوعها مبرر واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمته حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار احر معايرة الحركة الجميع في الوضع **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل **قول** الحركة معها واحدة بالعدد ومنها كثرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى هاتيهما وقد يتصلق الحركة باكثر ستة والمقتضى لوحدتها انها مثلثة معها لا غير الاول حدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لا سيما في امر العرش محلين واليد اشار بقوله والمحل الثلثة وحدة الرمان وهو كذلك ايضا لا سيما اذا عاذا المبدء بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في الرمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ليحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة التحريك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى فسل انقطاع فعل الاولى انحدت الحركة واد انحدت الاشياء الثلاثة انحدت ماسه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى سئين **المتن** الى سئين واحد قد يتحرك من مبدء اثنان **قال** واختلاف المتقابلين والمسبوب ليس مقتضى للاختلاف **قول** اذا اختلف احد الامور الثلاثة اعني ماسه وما اليه وما فيه فخلقتا الحركة المتنوع فان الحركة في الكيف بغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا القاعدة ضد الهابطة واد بالمتقابلين ما منه وما اليه وما للمسبوب اليه ما فيه ولا يستلزم اختلاف الموضوع فان الحرك والنار قد يتحركان حركة واحدة بالوضع ولا الفاعل لان الطبعية بالفترة قد يصدر عنها حركة واحدة ولا الرمان لعدا اختلافه وفي هذا الباحث نظر كونه في كتاب الاسرار

وتصاد الأولين التضاد ولا مدخل المتقابلين الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تستد فيكون الحركة سريعة

ويضعف

فيكون بطيئة

ولا يختلف

عنهما الماهية

وسبب البطء

المافر الحادثة

او الداخلية

لا تختلف

السكنات

والأما احسن

ما اتصف

بالمقابل ولا

اتصال لذات

الزوايا والاعطاف

لوجودها بين

أني المثلين

**قال** وتصاد الأولين التضاد **اقول** من الحركات ما هو متصاد وهي الداخلية تحت جنس  
الحركات الصاعدة والهاطلة تصادها ليس تضاد المتحرك لا مكان صعود الحرك والنار ولا تضاد المتحرك  
لصعوده والصعود عن الطبع والقسر لا الزمان لعدم تصاد ولا ما فيه لا اتحاد المساواة فيما فلا يبقى الا  
ما منه وما اليه والبه اشار بقوله وتصاد الأولين التضاد اي وتصاد الأولين يقتضي التضاد وعن  
بالأولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانها غير متضاد **قال**  
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام **اقول** الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة  
في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع الشاوي في السرعة والطور بانقسام المتحرك فانها  
عرضه حال فيه والحال في المنقسم يكون لا تنقسم بانقسام ما فيه اعني المساواة فان الحركة المفتضة  
نصف الحركة الى متهاها ولا مدخل للمتقابلين اعني ما مر وما اليه في الانقسام والفاعل وذلك كله ظاهر  
**قال** ويعرض لها كيفية تستد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف  
عنهما الماهية **اقول** يعرض للحركة كيفية واحدة تستد تارة ويضعف اخرى فيكون الحركة  
باعتبار سندها سريعة وباعشار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا يختلف  
ماهية الحركة هاتين الكيفيتين لو هي الأولان هذه الكيفية واحدة واعنا يختلف بالقياس  
الى غيرها ما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة الى غيره الثاني اننا تنقسم الجنس  
الواحد من الحركة الى الصاعدة والهاطلة وتنقسم ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان  
ليستاهمتين حتى يكون عرض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان لوالذلك الجنس  
وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة **قال**  
وسبب البطء المافرة الحادثة او الداخلية لا تختلف السكنات والأما احسن ما اتصف بالمقابل  
**اقول** اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تختلف السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاختلاف بالبطء  
والاويل لما امتنع عندهم وجود جزأ لا يتجزئ في الحركة امسع استناد البطء الى تختلف السكنات  
بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملاحة الحركات الطبيعية الى الداخلية كالميلول الطبيعية في  
الحركات القسرية لانه لو كان تختلف السكنات سبباً للبطء لما احسن ما اتصف بالمقابل يعني انه  
يلزم عدم الاحساس بالحركات المنصف بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقيد في مسألة الجزم  
لا يتجزئ **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والاعطاف لوجود زمان بين اني المثلين **اقول**  
يردان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهاطلة

والطبيعي السكون يستدل الى الطبيعة مطلقا ويعرض للساطرة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعمل الجحس ولا

انواعه بما  
يقضي الدور  
الخامس المتخ  
وهو النسبة  
الى الزمان  
او طرف الحصول  
فيه والزمان  
مقدار الحركة  
من حيث  
التقدم وال  
العارضا لها  
باعتبار اخر

المتحرك فسر امور ثلاثة الحركة القسرية والمسل القسري هو القابل للشدّة والضعف القوة  
المستفادة من القاسر وهي باقية لا تستد ولا تضعف وتحدد الميول ما لم يحصل اليقوى الذي  
يحرك فيه المتحرك تلد وتضرب مع عن القود ميه ميطل القوة القسرية بالكتابة قال والطبيعي  
السكون يستدل الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز  
ومنه قسري كالحجر اواقف في الهواء ومنه ارادى كسكون الحيوان وارادته في مكان ما والطبيعي  
من السكون ما يستدل الى الطبيعة مطلقا محلا والحركة الطبيعية المسندة الى الطبيعة لا مطلقا بل  
عد مقارنة اخر غير ملائم **قال** ويعرض الساطرة مسا بها للحركة خاصة **اقول** من  
الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل وسه ما هو مركب كحركة الغاية على الرمي واذ اخلفا  
في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرمي وان كانت ليست بغيره لكن اذا نظر الى حركة النملة  
الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احد الحركتين مساوية  
لاخرى حدث للنملة ناسا النسبة الى الامور الثابتة وان فصلت احدهما الاخرى حصل لها حركة  
بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحريك الجسم  
الواحد بالذات حركتين الى جهة وجهتين **قال** ولا يعمل الجحس ولا انواعه بما يقتضي الدور  
**اقول** الذي حطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم  
في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في  
الحصول انما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزما الدور وان كان الاول فار اقص  
ادماع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة**  
في المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرف الحصول ميه **اقول** لما فرغ  
من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه  
الحصول ميه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالضيامة في النهار واما غير  
حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد استدل  
فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر  
العارضا لها باعتبار اخر **اقول** الحركة بعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدم باعتبار  
فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادة تها وينقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك  
ويعرض لاجزاها تتقدم وتاخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان اجزاء من الحركة

جناحي

مقدار الحركة



١٥٣  
وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليه الطرف كالنقطة

وعدمه الزمان

لا على التدرج

وحدوث العالم

يستلزم حدوثه

السادس الوضع

وهو هيئته

تعرض للجسم

باعتبار

نسبته

الحاصلة في الحركة المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة في المسافة يحام مع التأخر فلا حراء الحركة ويحصل للحركة تعدد عدل بالاعتبار بالزمان مقدار الحركة وتقدمها من حيث تقدم والتأخر العارض لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اخرى باعتبار احوما ولا اعتبار الزمان قال انما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها  
**اقول** هذه المقولة التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما يعرض لغيرها بالعرض وبواسطة فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة باعتبار عرض صفات متغيرة كالأجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة **قال** ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليه **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان احدهما ان وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يقتضي الزمان لانه متأخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها فلو افتقر وجود المعرض وعدمه اليه لزم الدور الثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضه للنسبين للذين احدهما الزمان معرض هذه النسبة ووجود هذا المعرض وعدمه لا يقتضي الزمان والا لزم النسبة **قال** والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج **اقول** الطرف يعني به الان فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما احتاره روح من نفى اجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في ان كالأجسام وغيرها من الاعراض الفارقة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون العد على التدرج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدرج كاللما سطر وكعدم الان **قال** وحدوث العالم يستلزم حدوثه **اقول** قد يتبين ما تقدم ان العالم حادث والزمان من جلته يكون حادثا بالضرورة والاراييل ناعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عن المسئلة السابعة في الوضع **قال** السادس الوضع وهو هيئته تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان بالاستراك احدها كون الشيء تحت يثار اليه اشارة حسية انه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئته تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض لثالث هيئته تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية وهذا هو المقولة المذكورة هناك كاليقار فاته يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبته له الى الامور الخارجية مثل كون راس لقايم من فوق ورجلاه من اسفل ولو لا

حجب الفهم

وهي تضاد شدة وضعف الشائع الملك وهو نسبة المملك الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل

وهذه النسبة لكان الانتكاس واما الى هذا استار بقوله ما عاين رنستين اي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبعثا رنستين لاجزاء الامور الحارضة قال وفيه تضاد شدة وضعف  
**اقول** قد يقع في الوضع تضاد كالتضاد في المتكاس فاما ههنا يتان وجود يتان بينهما عاينه  
 الخلاف ومتعادتان على موضوع واحد فيكون متصدين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف  
 فان الامتصاص لا المتكاس وذهب لان الشدة والضعف المستلزم لثافت في الملك  
**قال** الشائع الملك وهو نسبة المملك **اقول** قال ابو علي ان مقولة الملك لم احصاها  
 الى الان ولست اكون عبارة عن نسبة الحكم الى حواله او لبعض احواله كالشئ والتخم  
 من ذائق كحال الهرة عند ما يهاوم عرسه كبدن الانسان عند تمصير اما المظلم فانه حصل  
 هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة المملك قال يرحم الله من المتقدمين عنها ليعاد  
 مختلفة كالحدة والملك **المسئلة** التاسعة في معولة الفعل والانفعال **قال** الثامن  
 والتاسع ان يفعل وان يفعل **اقول** ههنا ان مقولتان ذهبا لا وابل الى انهما تابان  
 عينا وهما عارذان عن تابن الشيء في غيره والتاثير غير ما دام التاثير والتاثير موجودين ولا تقطعا  
 قبلهما فعل وانفعال فان الحكم ما دام لا يخرق فيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه  
 واستقر اطلق عليه لفظة المصدر **قال** والحق ثبوتها ذهنا والاولى التمس **اقول**  
 المظلم ذهب بها الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالفوا لا وابل في ذلك وجعلها بين المقولتين  
 امرين ذهبتين لا توت لهما عينا والاولى التسلسل وجهه الرومان نوبها يستدعي  
 علة مؤثرة فيهما فملك العلة تسبب التاثير لهما ولها نسبة التاثير عنها وذلك يستدعي  
 ثبوت نسبتين اخرين وهكذا الى ما يتساهى المقصد الثالث اتيان الصانع تعالى صفات تواتر  
 وفيه فصول الا وانه وجوده تعالى **قال** المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى  
 واثاره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المظلم والاستلزام  
 لاستحالة الدور والتسم **اقول** يريد اثبات واجبا لوجود تعالى ببيان صفاته وما يحور  
 عليه وما لا يحور ببيان افعاله واثاره وابتدأت اثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كبر الدليل  
 على وجوده ان نقول ههنا موجودا بالضرورة فان كان واجبا فهو المظلم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر  
 موجودا بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المظلم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان  
 واجبا فالمظلم وان كان ممكنا تسلسل اود وقد تقدم مطلقا لهما وهذا برهان قاطع اشار اليه في

والحق ثبوتها  
 ذهبا والاولى  
 التمس المقصد  
 الثالث في  
 الصانع تعالى  
 وصفا تواتر  
 وفيه فصول  
 الفصل الاول  
 في وجوده  
 الاستلزام  
 الدور  
 والتسلسل

جناب الانتساب

الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه يعني لا يحاط بالواسطة غير معقولة ويمكن عرض الواجب الامكان

للاثر باعتبار

مختار القدر

الكتاب العبري بقوله اوله كيف بربك انه على كل شئ شهيد وهو استدلال الحق والمتكلمون  
سلكو طريقا اخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل اودار وان كان قد  
بت المصلا ان القدر يستلزم الوجود هذه الطريقة انما تهتدى بالطريقة الاولى فلهذا اختارها  
المطالع على هذه **الفصل الثاني في صفاته تعالى ديمه مسايل المسئلة الاولى** في انه تعالى  
قادر مختار قال الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه يعني لا يحاط **اقول** لما فرغ  
من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ابتداء بالقدرة والذليل  
على انه تعالى قادر ما قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لموجد وترا قد مر ما مضى  
حادثا اعنى العالم والتالى بتسميه باطل بيان الملام من ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه  
وذلك يستلزم ما قد مر من قدره فضاء حادثا او حدوث المؤثر وبلمر التسلسل فظهر ان المؤثر  
للعالم قادر مختار قال **والواسطة غير معقولة اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه  
شرع في انواع من الاعتراضات للنص مع وجه المحلص منها وقصر بهذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على  
ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جار ان يكون الواجب قادرا على ان يكون له اثر في العالم  
على سبيل الاحياء وتقريرها كحوادث هذه الواسطة غير معقولة لا تاقد بينا حدوث العالم بجملة  
واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى بثبوت واسطه بين ذات الله تعالى وبين ما سوا  
غير معقول قال ويمكن عرض الواجب الامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال  
اخر وتقر به ان المؤثر انما ان يستجمع جميع محمات الموزية اولا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه  
واجبا والا فمقرر ترجيح المخرج زايد فلا يكون المحمات باسرها موحدة ههنا ولما لم ترجح من غير  
مخرج وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجما لجميع المحمات استحالة صدور الاثر عنه ولا يمكن  
حقق القادر لانه على تقدير حصول جميع المحمات تمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها تمتنع الفعل  
فلا يتحقق المكسرة من الطرفين وتقرر الجواب ان الاثر يصح له نسبة لوجود الامكان باعتبارين فلا يتحقق  
الموجب بل لم ترجح من غير مخرج وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو ان  
يكون المؤثر المختار ما خذ اجمع قدرته التي يتولى طرفا الوجود والعدم بالقسمة اليها ومع داعية الله  
يرجع احد طرفي وجه بحسب الفعل بعد ما نظر الى وجود الداعي القدرة ولا تنافي بين هذا الوجود بين  
الامكان نظرا الى مجرته القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا  
من جهة عرض الوقوع ولا يناقض الاختيار وهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الصد وعمومية العلة يستلزم عمومية  
الصفة

في قولهم القادر يخرج احد مقدورية على الاحوال المخرج قال واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم  
اقول هذا جواب عن سؤال اخو تقريره ان يقول لا ثباتا حاصل في الحال الواحد فلا يكون مقدورا  
او معدوما متمتع فلا قدرة وتقرير الجواب ان لا ثمعدو حال القدرة ولا يقول ان القدرة حال العدم الاتر  
يعمل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال ايضا  
الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال الا انه مشروط بالاستقبال المتبع في الحال او اذا كان كذلك فلا قدرة عليه  
الحال عند حصول الاستقبال يعود الكل لا تانا نقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في  
الاستقبال قال وانتفاء الفعل ليس فعل الصد اقول هذا جواب عن سؤال اخو تقريره ان القادر لا يتعلق  
فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بنا المقدرة الاولى فلا ان الفعل يستدعي الوجود والامتياز هذا  
ممتنع في المعدوم اما الثانية ولا تكملتم القادر هو الذي يمكنه الفعل التوك واذا انتفى كان التوك انتفى  
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا  
يفعل عاردا عن فعل الصد قال وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول يريدنا  
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالفا للمسكون في ذلك فلا ان الفلاسفة  
قالوا انه تعالى قادر على تبيين واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والجوس  
ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله حي محض وعامل الشر شرير والتوبة وهو  
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبح لا ته يدل على الجهل  
او الحاحه وذهب الحلبي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العدم لانه اما طاعة وسعده ودهججائيا  
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العدم لانه اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله  
احداثه والعدم عدم هذه المقالات كلها باطلة لان مقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو  
الامكان اذ مع الوجودات الامساع لا تعلق والامكان سار في الجميع فينت الحكم وهو صحة التعلق في هذا  
اشار المصنف بقوله وعمومية العلة الى الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب  
عن شبهة الجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلها فله يجوز اسادها الى تبيين واحد وايضا  
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشررا بالقياس الى اخو ح يصح  
اسنادها الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحاطة حصلت ما ننظر الى الداعي فلا ينال  
الامكان الذاتي مقتضى لصحة لتعلق القادر وعن شبهة الحلبي ان الطاعة والعيب صفان لا يقتضيان  
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائي ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد اع لقادر او على ان المسئلة

والاحكام والتجريد واستناد كل شئ اليه دلائل العلم والاحير عام والتغايير اعتبارية

حجج العلم

الثانية ترى انه تعالى عالم قال والاحكام والتجريد واستناد كل شئ اليه دلائل العلم  
اقول لما وقع من بيان كونه تعالى قادرا أسرع في بيان كونه تعالى عالما وكيفيته علمه واستدل على  
كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول منها للمتكلمين والاخران للحكام الوجه الاول انه تعالى جعل الاموال  
المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالما المقدم الاول على محسنة لان العالم اما ملكي او عنصري واما الحكمة  
والالتقان فيهما ما مشاهد واما الثانية ضرورة لان الضرورية قاضية بان غير العالم يستحيل منه  
رفع الفعل المحكم المقترمة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرّد وكل مجرّد عالم بذاته وبغيره اما  
الصغير فانها وان كانت ظاهرة لكن بياها ياتي فينا عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بحسب ولا  
جسماني واما الكبير فلا ان كل مجرّد فان داته حاصله لذاته لا غير وكل مجرّد حصل له مجرّد فانه عاقل  
لذلك المجرّد لا مالا ينعى بالتعقل الا الحصول فاذا ن كل مجرّد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرّد عالم بغير  
فلا ان كل مجرّد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع  
غيره وكل مجرّد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك لغير ما ثبوت المعقولة لكل مجرّد مظاهر لان المانع  
من التعقل انما هو المادة لا غير واما صححة التقارن في المعقولة فلا ان كل معقول فانه لا ينفك عن  
الامور العامة واما ثبوت العاقلية فلا ان امكان مقارنته المجردة للغير لا يتوقف على الحضور في العقل  
لانه نوع من المقارنة فيتوقف مكان الشئ على تبوتره فعلا وهو باطل واما المقارنة هو امكان التعقل  
وهذا الوجه اثبات مدكورة في كتب العقلة الوجه الثالث ان كل موجود سواء حكم على ما ياتي  
في باب الواحدية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتدأ او بسايط على ما تقدم وقد سلف  
ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعقول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره قال  
والاحير عام اقول الوجه الاخير من الادلة الثلاثة الذاتية على كونه تعالى عالما تدل على عموميت  
علمه بكل معلوم وتقديره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان  
جسديا او كليا وسواء كان موجودا قائما بذاته او عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الاعيان او متعلقا بالاذهان لان  
وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فستدلي به سواء كانت الصورة الذهنية صورة امر موجودي وعدني ممكن او متع  
ولا يغرب عن علمه شئ من الممكنات ولا من الممكنات وهذا رهان شريف فاطع قال والتغايير  
اعتباري اقول لما وقع من الاستدلال على كونه تعالى عالما لكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات  
الواردة على الخالفين وابندا باعتراض من نفي علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب  
عنه وحدهم للعلم به وتقريب الاعتراض ان نقول لعالم اضافة بين العالم والمعلوم ومستلزم للاضافة

وتغير الاضافات  
ممكناً  
اجتماع الوجوب  
والامكان  
باعتبارين

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنه لأن نسبة الحصول البراسد من نسبة الصور المعقولة لنا  
وعلى كلا التقديرين فلا بد من المعايير بين العالم والمعلوم لا معارضة في علمه بداته والجوانب المغايرة  
قد تكون بالذات وقد تكون نوع من الاعتبار وهذه ذاتها تعالى من حيث لها عالمها معارضة لها أنها  
معلومة وذلك كاف في تعلق العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنه لأن  
نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا **أقول** هذا جواب عن اعتراض احوار زده  
من نفى علم الله تعالى بالماهيات المعيارية له ونفى الاعتراض ان العلم صورة متساوية للمعقولات في العلم  
ولو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لم يحصل صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك  
يستلزم تكثره تعالى كونه قابلاً لافعال ومحالاً لا ثاره وانه تعالى لا يوجد شيئاً يتمايز به ذاته بل  
يتوسط الامور كحالة فيه وكل ذلك بطريق تقرير الجوانب العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنه  
تعالى لأن العلم هو الحصول عند المحرر على ما تقدم فلا ريب ان الاشياء كلها حاصلة له لا أنه مؤثرها  
وموحد حاصل الاثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابل مع ان الثاني لا يستدعي حصول صورة  
معايرة للذات الحاصل باننا اذا اعتقدنا ذاتنا لم يفسر الى صورة معياره لذاته تامة اذا اردنا  
شيئاً ما بصورة يحصل في ادهاننا ما تاندرنا تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار  
صورة اخرى والا لم تضاعف الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا ما فزدها بل لمشاركة  
من المعقولات حصول العلم بالموجودات الواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء من ذاته بغيره ومن غير  
اقتدار الى صورها او لما كانت ذاته سبب الكل موجود وعلمه بداته علة لعلمه باثاره كانت ذاته  
وعلمه بداته العلتان متعايرتين بالاعتبار متحدين بالذات فكذلك معلوله والعلم به متحدان بالذات  
متعاربان نوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف في شرح الاسرار  
وهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لم تباغض حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك  
**قال** وتغير الاضافات يمكن **أقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بغير علم تعالى  
بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم والا لا تنفع المطابقة  
لكن الجزئيات الزمانية متغيرة ولو كان معاومة الله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى  
مع تقرير الجواب ان التغير هذا انما هو في الاضافات لا في الذات لان الصفات الحقيقية كالقديرة  
التي يتغير نسبتها وادافتها الى المقدور عند علمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جارية لاها  
اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **أقول** هذا  
جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتحدات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتحد قبل

١٥٩ وكل قادر عالم حتى بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى وليست آية

على الداعي

والآلة التسلسل

أو قلة القدماء

والنقل دق

على انضمام الأدلة

والعقل على سبيل

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

الآلات

تحدّه ولم وجوبه والآلة أن لا يوجد في علمه تعالى جهلا وهو محج والحوايل أن أردتم بوجوب علمه تعالى  
أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنّ تعالى علم ذاته ويعلم المعدومات أن أردتم بوجوب المطابقة  
لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لا سابق فلا يبا في الامكان الذاتي واليهذا استار بقوله ويمكن اجتماع  
الوجوب بالامكان باعتبار ابن المسئلة الثالث في أنه تعالى حتى قال وكل قادر عالم  
حتى بالضرورة أقول اتفق الناس على أنه تعالى حتى واختلفوا في تفسيره فقال قوم أنه عبارة عن  
كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم وقال آخرون أنه من كان على صفة لا حله عليها فيصح أن يعلم  
ويقدر التحقيق أن صفاته تعالى أن قلنا ريادة تعالى ذاته فالحيوة صفة موقوتة رادقة على الذات لا  
فالمرجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا أنه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حيا لا ينوب  
الصفة فرع عدم استحالتها المسئلة الرابعة في أنه تعالى مرهيد قال وتخصيص  
بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى أقول اتفق المسلمون على أنه تعالى  
مرهيد لكنهم اختلفوا في معناه ما بولكسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى عا في الفعل من  
المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو المحصن والإرادة وقال النجاشي أنه سلبى وهو كونه تعالى غير مخلوق  
مستكره وعن الكشي أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه وأمرها بأفعال غيره وذهب الأشعرية الخبائيل  
والجباييان إلى أنه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا أن الله تعالى رحد بعض  
الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها إلى القدرة فلا بد من تخصيص غير القدرة التي تساهل الإيجاد مع  
تساوى نسبتها إلى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المحصن هو الإرادة وأيضا بعض الممكنات  
مخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم  
قال وليست زائدة على الداعي والآلة التسلسل أو تعدد القدماء أقول اختلف  
الناس ههنا فذهب الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادة والمعتزلة اختلفوا  
فقال بولكسين أنها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال أبو هاشم أن إرادته  
حادث لا محل قالت لكرامة إن إرادته حادث في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف أن إرادته لو كانت  
قديمة لزم تعدد القدماء والثالث باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثا متما في ذاته فلا محل لأن  
التسلسل لا يحد والإرادة في وقت دون أخرى تلو ثبوت إرادة محصنة والكل أيها الكلا ههنا  
المسئلة الخامسة في أنه تعالى سميع صير قال والنقل دق على انضمام الأدلة  
والعقل على استحالته الآلات أقول اتفق المسلمون كافتة على أنه تعالى مدرك واختلفوا في

حجج السمع البصير

وجوب الوجود

يدل على

سرهديته

ونفي الزايد

جانب الكلام

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفسا في غير معقول وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والبصرات وادلت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القرآن قد دل عليه اجماع المسلمين على ذلك اذ عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقا انما يكون بالالات جسمانية وكذا غيرها من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب ابو الحسين واما الى صفات زائدة غير مفتقر الى الالات في حقه تعالى **المسألة السادسة** في انه تعالى متكلم قال وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفسا في غير معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه المعتزلة انه تعالى واحد حروف واوصوات في احسام دالة على المراد وقالت الاشعرية انه متكلم بمعنى انه قائم بذاته بمعنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفسا وهو عدمهم معه واحد ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمضاح استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان خلقه وادراكه في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشعرية على امكان هذا لكن الاشعرية ابتغوا معنى اخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول ولا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استحباب وهو قديم والتصديق موقوف على التصور **قال** وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه **اقول** لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكثرة ما يقتضي على اصول الاشعرية اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب فيجب بالضرورة والله تعالى منزوع عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصح الكذب عنه تعالى **المسألة السابعة** في انه تعالى باق **قال** وجوب الوجود يدل على سرهديته ونفي الزايد **اقول** اتفق المبتنون للمصنف على انه تعالى باق بدا واختلّفوا في ذهب الاشعرية الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي احتار بهما والدليل عليه انه تعالى باق لما تقدم به من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي يورد ههنا وهوانه يجوز ان يكون راجعا لذاته في وقت ومضاع في وقت اخر يدل على سوء فهم مورد لان ما هيئت حينئذ بالنظر اليها حجة بين الوقتين تكون قابلة لصق الوجود والعدم ولا نفى بالممكن سو ذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب بقاء يدل على انتفاء المعنى الذي يثبت ابو الحسين الاستعانة لان وجوبه يقتضي الاستغناء عن



العرف لو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فكون ممكاهف **المسئلة الثامنة** في انه تعالى قال  
**قال والشريك اقول** هذا عطف على الزايد وجوب الوجود يدل على نفى الزايد نفى الشريك  
واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم  
من وجوب حوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لنتساركا في مفهوم كون كل واحد  
منهما واجبا لوجود فاما ان يتميز الاول والثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشركة والاقل يستلزم التركيب  
وهو بطلان الا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد مر ضناه واحاهف اما النقل **المسئلة التاسعة**  
في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال والمثل اقول** هذا عطف على الزايد ايضا  
وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وحال فغيرها  
فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الدوات وانما يخالفها بحالة فوجب الاحوال الاربعه وهي الحيثية العلية  
والقادرية والوجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء المتشابهة  
تشارك في لوازمها فلو كانت الدوات متساوية حازا انقلابا لتقدم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة  
**المسئلة العاشرة** في انه تعالى غير مركب **قال والتركيب بمعاينه اقول** هذا عطف  
على الزايد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفى التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه متفطر الى  
اجزائه لناخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير فلو كان الواحد  
تعالى مركبا كان ممكنا هف فوجب الوجود يقتضي نفى التركيب علم ان التركيب يكون عقليا وهو التركيب من الجنس الفصل  
وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منقسم عن الواحد  
لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاخرى فلا جنس لا فصل لولا غيرهما من الاجزاء المحسنة والعقلية  
**المسئلة الحادية عشرة** في انه تعالى لا ضد له **قال والضد اقول** هذا عطف  
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقبه غير  
من الدوات على المحل او الموضوع مع التناهي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه التحول فلا ضد له بهذا  
المعنى ويطلق ايضا على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشارك في القوة تعالى  
**المسئلة الثانية عشرة** في انه تعالى ليس بمختار **قال والتخيـز اقول** هذا عطف  
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى التخيـز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء  
وخالف فيه المجتمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان مختيرا لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكلما لا ينفك  
عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هف يلزم من نفى

جنس التخيـز

جنس نفى المثل

جنس نفى التركيب

جنس الضد

جنس التخيـز

ختم في الحلال

ختم في الاتحاد

ختم في الجمعة

ختم في الحلال

الختم في الجمعة المسئلة الثالثة عشر في انه تعالى ليس مجال في غيره قال والحلول  
 اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود تقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم  
 متفق عليه بين اكثر العرفاء وحالف فيه بعض الصارم القائلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض  
 الصوفية القائلين بانه تعالى حال في مدنا العارفين وهذا المذهب كسك في سخامة لان المعقول  
 من الحلول قيام موجود بموجود اخر على سبيل الطبيعة بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى مفتق  
 في حق تعالى لا يستلزم الحاجة المستلزمية للامكان المسئلة الرابعة عشر في  
 الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود  
 تما في الاتحاد لا تناقضاً ان وجوب الوجود يستلزم الوحد فلو اتحد غيره لكان ذلك الغير  
 ممكناً يكون الحكم الصادق على الممكن صادراً على المتحدية فيكون الواجب ممكناً وايضاً فلو اتحد  
 بغيره لكانا بعد الاتحاداً اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدماً احدهما فلا اتحاد  
 ايضاً ويلزم عدماً الواجب فيكون ممكناً هي المسئلة الخامسة عشر في نفي الجمعة عنه تعالى  
 قال والجمعة اقول هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد  
 وقد نازع فيه جميع المجتمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابن عبد الله من الكرام اختلفوا فقال  
 محمد بن هبصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا هابة لها والبعد بين وبين العرش ايضاً غير متناه وقال  
 بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجتمة وهذه المذاهب كلها فاسدة  
 لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل لا كوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً المسئلة السادسة عشر  
 عشر في انه تعالى ليس محلاً للحوادث قال وحلول الحوادث فيه اقول وجوب الوجود  
 ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد ومخالف فيه الكرامة والدليل على الاتحاد  
 ان حدود الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ايضاً فان مقتضى  
 للحادث ان كان ذاته كان ازيلت وان كان غيرهم كان الواجب مقتراً الى الغير وهو محال لان كان صفة  
 كمال استحال حلول الذات عنده وان لم يكن اسخا لاقصاف الذات به المسئلة السابعة عشر  
 في انه تعالى غنى قال والحاجة اقول وجوب الوجود يتنافى في الحاجة وهو معطوف على الزايد  
 وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولا تـ  
 لوافقه الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير يحتاج اليه لا مكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب  
 في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير بهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك

والا لمطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال الصفات زائدة عينا والرؤية

الغير فانتفى الدور لا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كإسقاطه  
وايضاً فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجمعة التي تؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليخرج بلزم  
الدور الملح لان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك  
الصفة او عدها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه  
الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قال  
والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزايد فان وجوب لوجوب سائر  
نفي الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قد يكون من نواع المراح فان اللذة من نواع اعتدال المزاج الالم  
من نواع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب لوجوهاته تعالى  
ليستحيل ان يكون جسما فيدققان عنه وقد دفع بالامرادراك المنافي باللذة ادراك الملايم فالالم  
هذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لا منافي له واما اللذة هذا المعنى فقد اتفق لاوايل على ثبوتها  
لله تعالى لانه مدرك لكل الموجودات اعني ذاته فيكون متلذذا والمصالح كانه قد ارتضى هذا القول  
وهذا مذهب ابن تومث وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ المنفذ عليه يستدعي لان الشرعي  
**المسئلة التاسعة عشر** في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعتبار قال  
والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا **اقول** ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى بما فاعلم  
بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات يقتضي القادريته والعالمية والحجية وغيرهما من باقي  
الصفات وابوها ستم اثبت احوالها غير معلومة لكن يعلم الذات علمها وجماعته من المعتزلة ان الله تعالى  
صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه  
لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنا او حالا او صفة غيرها  
لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه  
عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزائدة عينا لان الله تعالى هو  
بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مفارقة لها بالاعتبار **المسئلة**  
**العشرون** في انه تعالى ليس بشئ قال **والرؤية** **اقول** وجوب الوجود يقتضي  
نفي الرؤية ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى المجسم جزوا رؤيته لا اعتقاد  
انه تعالى جسم لو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافر هنا  
وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي

جانب نفي الالم واللذة

جانب نفي المعاني والاحوال

جانب نفي الرؤية

رسالة موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان

واشتراك العلوك لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر

الحكمة والحجزة عنده فيمتنع الرؤية بالضرورة لأن كل مكني فهو في حجة يشار إليه بأنه هناك أوها ويكون مقابلا وفي حكم المقابل ولما استغنى هذا المعنى عنه فإلى امتنع الرؤية قال رسول موسى لقومه أقول لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والأشاعة قد احتجوا بوجود أجابهم عنها الأول أن موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتعة لم يفتح عنه السؤال والجواب أن السؤال كان من موسى لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لن يؤمن لك حتى ترى الله جحرة فأخذتم الصاعقة وقوله أمضيتكم ناعما فعمل الشفها أمضا قال والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل أقول تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال إلى ربها نظرة والنظر المقترون بحركة يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليد المحذرة فهو الطائفة السالفة للرؤية وهذا ممتنع وفي حقيقة تعالى لا يتقارب الحجة عنه فيمتنع أن يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة للنظر الحقيقي واستعمال لفظة السبب في المستمن أحسن وجه المجاز والجواب المنع من إرادة هذا المجاز فإن النظر إذا اقترب به حرفا إلى يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرته إلى الهلال فلم أره وإن لم يتبين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غير وهو أن يقال أن إلى أحد الآلاء ويكون معنى نظرة أي منتطرة أو تقول أن المضاف هنا محذوف تقديره إلى الثواب بها نظرة لا يقال الانتظار سبب العلم والآية سبقت لبيان التمهيد لا نقول سياق الآية يدل على تقدم محال أصل الثواب العقاب على استقرارهم في الجنة والتأويل بقوله وجود يومئذ نظرة بدليل قوله تعالى وجود يومئذ بأسرة تظن أن يفعل بها فاقرة فإن في حال استقرار أهل الثواب في التآثر قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار التمهيد الإشارة بها إلى سبب العلم بل سبب الفرح والسرور ونظارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليريقين في وقت فأنه يشرب ذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن انتظار العقاب بعد الأنداء وروده يوجب الفهم ويقضي بارة الوجه قال وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان أقول هذا جواب عن الوجه الثالث لا التعرية وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبال والاستقرار مكن لأن كل جسم فكونه مكن العلق على المكن ممكن والجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبال والحركة واستقرار الجبال حال الحركة مح فلا يدل على الإمكان المعلق قال واشتراك العلوك لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر أقول هذا جواب عن شبهة الأشاعة من طريق العقل استدلوها على جواز رؤيته تعالى تقرير أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة ولا مشترك

بينهما إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب قيد عدى ويكون عدا ما لم يبق  
 إلا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وأنه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه الأول المنع من  
 رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لأن استزائها في صحة الرؤية فإن رؤية الجود مخالفة  
 لرؤية العرف الثالث لأن الصحة ثبوتية بل هي مرعدي لأن صحة الرؤية وهو الامكان عند  
 فلا يفقر إلى العلة الرابع لأن المعلوم المشترك يستدعي علة مشتركة فاته يجوز استرات  
 العلل المختلفة في المعلومات المتساوية الخامس لأن المحصر في الحدوث والوجود وعد العلم لا يدل  
 على العدم فإنتزاع قسم آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وإن كان عدمياً لأن صحة الرؤية عندية  
 السادس لأن الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على أن يمنع من كون الحدوث  
 عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسنون بالغير المسبوق بالملك السابغ لا يجوز أن يكون العلة هي الوجود  
 بشرط الامكان أو بشرط الحدوث والسروط يجوز أن يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركاً  
 لأن وجود كل شئ نفس حقيقة ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى محال لغير  
 الوجودات لأنه نفس حقيقة ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفها علة لذلك  
 الشئ التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقضي فإنه حاز وجود مانع في حقه تعالى أما ذاته أو  
 من صفاته أو بقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابل له ضا وهي يمنع في حقه تعالى وجود الحكم في نفسه  
**الحادي عشر في باب الصفات قال** وعلى ثبوت الجود أقول هذا  
 عطف على قوله على سره ديتان وجوب الوجود يدل على سره ديتان على ثبوت الجود واعلم أن الجود هو  
 ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن  
 يستفيض منها شيئاً من صفة حقيقة أو اضافية فهو جود وجماعة لا ويل نفوا الغرض عن الجود وهو  
 باطل سياق بيانه في باب العدل **قال والملك أقول** وجوب الوجود يدل على كونه قلاله  
 ملكاً لأنه عني عن غيره ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل  
 شيء مفقود ليس إلا لأن كل ما عداه ممكن أنما يوجد بسببه وله ذات كل شئ لا أنه ملوك لمفقود ليس  
 في تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستحق لهذه الصفات الثلاثة **قال والتمام وفوقه**  
**أقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوقاً لتماماً ما كونه تاماً فلا أنه واحد على  
 ما سلف واجب من كل جهة بمنع تغيره وانفعاله وتجدد شئ له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو  
 حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلا أن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستقاً **قال**

جاء بالاضافة

٤٦٠ والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والفهم والقيومة وأما اليد والوحد والقدم والكرم

والرضا والتكوين

مراجعة الى

ما تقدم

الفصل الثالث

في افعال الفعل

المتصف بالاول

اما حسن او قبيح

والحسن اربعة

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والمعتقد بالنسبة الى القول والمعتقد اذا كان مطلقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول العقدا ليه والله تعالى واجب لتبوت والدوام غير قابل للعدو والاطلاق لذاته احم من كل حق وهو يحقق كل حقيقة **قال** والخيرية **اقول** وجوب الوجود يدل على تبوت وصفا بخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدمه كمال الشيء مرجح هو مستحق له واحد الوجود يستحيل ان يعدل عن شيء من الكمال ان فلا يتطرق اليه الشرية نوحه من الوحد فهو محض **قال** والحكمة **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفا لله تعالى بالحكمة لان الحكمة تدل على بها معرفة الاشياء وقد راد بها صدور الشيء على الوجه الكامل ولا عرف ان اكل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالعلم الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استداد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالعمل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال** والفهم **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه فاعلا بمعنى انه يقهر العبد بالوجود والتخصيل **قال** والقيومة **اقول** وصفه تعالى بكونه واحبا الوجود يقتضي وصفه بكونه قويا انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته بيقين اسناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** وأما اليد والوحد والقدم والكرم والرضا والتكوين فمراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب بالحسن الاشهر الى ان اليد وصفه وراء القدرة والوحد صفة معايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة معايرة للقاء وان البرحم والكرم والرضا صفات معايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة معايرة للقدرة والتفريق هذه الصفات رجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اثبات الحسن والقبح العقليين **قال** الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل المتصف بالاول اما حسن او قبيح والحسن اربعة **اقول** لما وقع من اثباته تعالى بيان صفاته شرعا في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ما يتعلق بذلك من المسائل وبذا بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما استفادان من الشرع فكلاهما امر

جاء المصنف

في بيان صفاته  
الحسن والقبح

١٦٧  
وهما عقليتان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولا تنقائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجار التاكاس

الشرع به فهو حسن وكلما هي عليه فهو قبيح ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما هي عليه  
لا بقبحا لقبحه الى الحسن والا يذوق ذوقا من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل  
العلمي قد سيع ابا الحسن على الاشاعة باستياء رديته وما سنع به فهو حق اذ لا يمتشي قواعد الاسلاف  
بتركها باذهب اليه الاشعرية من تحويز الصالح عليه تعالى بتحويز اخلا له ما الواجب ما ادرك كيف  
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حذره ابا الحسن بانه واحد  
عن قاد رمتع به وحده القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل بلزم الدور على ان الفعل  
اعم من الصادر عن قادرا وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث ما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه  
وهو مثل حركة الساهي التام واما ان يوصف هو شيئا حسن قبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله وهو الصبح  
بخلافه والحسن اما لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل  
والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب  
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب اذ يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم  
وهو المكروه قد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعه الواجب المندوب والمباح والمكروه ومع الحرمان سبب الاحكام  
الحسنة والقيح خمسة **قال** وهما عقليتان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول**  
استدل على ان الحسن والقبح امران عقليتان بوجوه هذا اقلها وتقريره انا علم بالضرورة حسن بعض  
الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحرم بحسن الاحسان ويدع عليه قبحه الاساءة والظلم  
ويذم عليه هذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستقدا من الشرع يحكم البراهمة والملاحدة من  
غير اعتراف منهم بالترايع **قال** ولا تنقائهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان  
يدل على ان الحسن والقبح عقليتان وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل  
فالمقدمه قبله بيان الشبهة اننا لو علم حسن الاشياء وفحما عقلا لم نحكمه بقبح الكذب فجاز وقوعه  
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزمه بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن  
لم نجزمه بحسنه لتحويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لا تنقائهما حكمته تعالى على  
هذا التقدير **قال** ولجار التاكاس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن  
الحسن والقبح عقليتين لجاز ان يقع التاكاس في الحسن والقبح بان يكون ما اتوهما حسنا قبيحا والعكس  
وكان يجوز ان يكون هناك اسم عظيمه يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كما حصل لنا  
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية

١٦١ ربحوا التفاوت في العلوم لتفاوت التصور وارتكاب قلة التبيين مع امكان المحاصر والجبر باطلا واستغناء

وعلمه يدل ان  
على استغناء  
القياس افعاله  
فعله

الاوامر والمواهي الشرعية ولا العادات قال ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور  
اقول لما استدلل على مدح من اتقن الحسن والقبح العقلين شرح في الجواب عن شبهة الاشياء  
وقد احتجوا بوجه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحدها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العالم  
وبإدراك الكل على العموم والتألي باطل بالوحدان فالمقدمة مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الصورية  
لا يتفاوت ولجواب المنع من الملازمة فان العلوم الصورية قد تتفاوت وتتفرق في التصور بقوله  
ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور وإشارة الى هذا الجواب قال وارتكاب قلة التبيين  
مع امكان المحاصر اقول هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاسعرية احدهما قالوا لو كان  
الكذب قبيحا لكان الكذب يقتضي تخليص النبي من يد الظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن  
تخليص النبي بالمقدمة مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لا كذب من غدا فان حسن منه الصدق بايحاء  
الوعد لم يحسن الكذب ان قبح كان الصدق قبيحا يحسن الكذب لجواب بهما واحد ذلك لان  
تخليص النبي راجع من الصدق ويكون تركه اقبح من الكذب فيجوز ارتكابا في التبيين وهو الكذب  
لا شتمه على المصلحة العظيمة الواجبة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غيره لانه اذا كذب  
في الغد فعل شيئا غير هذا اقبح وهو الغر على الكذب فعله ووجه واحد ان وجهه احسن فهو الصدق  
واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب الغر على الكذب هو وجه احسن وفعل وجه واحد من وجه  
القبح وهو الكذب ايضا قد يمكن التحاصر عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورير او بانه  
بصورة الاخبار والكذب من غير قصد اليه لان جهة الحسن والتخاص وهي غير منفكة عن جهة القبح هو  
الكذب وهي غير منفكة عنه فها هو حسن لم يقبل شيئا وكذا ما هو قبيح لم يقبل حسنا قال  
والجبر باطل اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينبغي احسن والقبح  
العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدمة ما ياتي والجواب لطعن في الصغر وسياتي بالبحث  
فيها المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبح ولا يخل بالواجب قال واستغناء  
وعلمه يدل ان على استغناء القبح عن فضاله تعالى اقول اختلفنا للناس هنا فقالت المعتزلة انه  
تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب نازع الاشعرية في ذلك واستندوا بالقبايح اليه تعالى الى الله عن ذلك  
والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له ادعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف  
عن فعل القبح وليس له ادعيا اليه هو فادعى على كل مقدور ومع وجود المقدرة والادعيا يوجب الفعل  
وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عما يحسن الحسن وقبح القبح ومن المعلوم

جوابه في الجواب  
في الجواب



مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينا في الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العت ولا يلزم عوده اليه

وارادة القبيح  
وكذا ترك  
ارادة الحسن  
والامر والنهي

بالضرورة ان العالم بالقبيح المعنى عنه لا بصدور ذلك العالم بالحسن. القادر عليه اذا اخلا من جهات المصدرة فانه  
يوجد به ان الفعل بالنظر الى اتمه ممكن واجب بالنظر الى علة وكل ممكن مستند الى قادر فان علة  
التمائم بواسطة القدرة والذاعى فاذا وجد فقد تم السبب عند تمام السبب يجب حود الفعل ايضا  
لو حاز منه فعل القبيح والاخلال بالواحد لا يرتفع الوتوق بوعده ووعده لا مكان طرق الكذب عليه  
ولما زمر اظهار المعجزة على هذا الكذب ذلك يقضى الى الشك في صدق الانبياء ويتسع الاستدلال  
بالمعجزة عليه **المسئلة الثالثة** فانه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه  
لعموم النسبة ولا ينا في الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كآفة الى انه تعالى قادر على  
القبيح الا الطام والذليل على ذلك اننا قد بينا بسببه قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون  
منه جاحته قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل والحاجة وهما مستحيلان وحقة تعالى  
والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلى ولهذا عيب  
المص الا استدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان ليزكرها صريحا **المسئلة الرابعة**  
فانه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العت ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف  
الناس هنا وذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض لا يفعل شيئا لغرض فائدة وذبحت الاشاعرة  
الى ان افعاله تعالى يستحيل تعللها بالاعراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع  
لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه قبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد  
فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه التقصان والجواب لتقصنما يلزم  
لوعاد الغرض والتمتع به اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يحلق العالم ليقهر  
**المسئلة الخامسة** في اتمه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح  
قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** ذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات  
من المؤمنين والكافرين سواء وقعت ولا يكره المعاصي سواء فعلنا ولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو  
مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وهما الاول انه تعالى احكم لا يفعل  
القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته بيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه  
الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي احكم اغايا امر بما يريد لا بما يكره وينهى عما يكره لا بما  
يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكره لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما  
نهى عنها وكان الكافر مطيعا بقره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى عنه وهو المعصية واضنع

هذا هو القبيح

هذا هو القبيح

دفع بعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة بغيره لا زعموا العلم تابع والضرورة قاصية باسئنا دافعا لما اليها والوجه

للداعي لا ما في  
القدرة كالوجه

عما ذكره وذلك باطل قطعاً قال بعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة بغيره لا زعموا العلم  
 تابع **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل  
 لكل موحد فيكون القبايح مستندة اليه ما رادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها  
 الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر ليراد ان يكون  
 الله تعالى مغلوبا ومن يقع مراده من المرهدين هو العاكب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما  
 يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع  
 الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار او اجبار لو وقعت لثالثة قالوا كلما علم الله تعالى ونوعه  
 وجب ما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريدا  
 لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقرير ذلك **المسئلة السابعة**  
 في اتا فاعلون **قال** والضرورة قاصية باستناد افعالنا اليها **اقول** اختلف العقلاء  
 هنا فاذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد اعل الافعال نفسه اختلفوا فقال ابو الحسن ان العلم بذلك ضروري  
 وهو الحق الذي ذهب اليه المعتزلة ان الله استدل لا في واقفهم من صفوان فانه قال ان الله تعالى  
 هو الموجد لا فعال العباد وضاقتهم اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلا ن صلى وصام كان بمهرلة قولنا  
 طال دغنى وقال ضرار بن عمرو والتجار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث  
 لها والعبد مكسب لم يجعل لقدرة العبد ان في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله  
 وهذا الاقتران هو الكسب فسر القاضى الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله ثم وكونه طاعة  
 ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاساعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرة  
 والمقدور التجاء الى الضرورة ههنا فانما فعل بالضرورة الفرق بين حكمة الحيوان والاختيار وحكمة الحيوان  
 منشأ الفرق هو اقتران القدرة في احدا الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجه للداعي لا ينافي  
 القدرة كالواحد **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وبقرى الشبهة  
 الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن بحوزة لا صدوره او امتناع لا صدوره والثاني  
 يستلزم الجبر الاول اما ان يخرج فيه الصدور على لا صدور بل يخرج اول المخرج والثاني يلزم منه الترجيح  
 لاحد طرفي الممكن من غير مخرج وهو محال الاول يستلزم التمام والانتفاء الى ما يحب بعد الترجيح وهو يتنا  
 التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعية ذلك  
 لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الا عند وجود الداعي كفاي حتى الواجب تعالى فان هذا

جملتان الشافعية  
باعتبار افعالهم

والإيجاد لا يستلزم العلم الأمع اقتزان القصد نيكنى الاجمال ومع الاحتجاج يقع مراده تعالى في الحدوث اعتباراً

وامتناع الجسم

لغيره وتعدّر

المماثلة في بعض

الافعال لتعدّر

الاحاطة

الدليل قايهم في حقه تعالى ووجه المحلص ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث حوزوا من القائل  
 ترجيح احد مقدمي رتبة على الاخر من غير مرجح وبه اجابواع الشبهة التي اوردوها الفلاسفة عليهم فما ادرى  
 لهم ان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والايجاد لا يستلزم العلم الا  
 مع اقتزان القصد نيكنى الاجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريها ان العبد لو كان  
 موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان  
 التالى انما حال الحركة تفصل حركات جزئية لا بعقلها وانما تقصد الحركة الى المنتهى وان لم تقصد جزئيا  
 تلك الحركة والجواب ان اليجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عن الفعل بمجرد الطبع كالاحراق  
 الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي اليجاد نعم اليجاد مع القصد يستلزم العلم  
 لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو المحاصل في الحركات الحزنية بين المد والمستمى **قال** ومع الاحتجاج  
 يقع مراده تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريها ان العبد لو كان قادرا على الفعل  
 لزواجتماع قارين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله ببيان الشرطية انه تعالى قادر على  
 كل مقدور ولو كان العبد قادرا على **يقول** لا يجتمع قدرته وقدرته الله فمعلية واما بطلان التالى  
 فلا اثر لو اراد الله اليجاد و اراد العبد انما مراد ان وقع مراد ان اوعدما لزواجتماع النقيضين وان  
 وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى لان قدرته  
 اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل احذ بعض الاشاعرة من الدليل الذى استدلل  
 به المتكلمون على الواحدية وهناك يقتضى لتساوى قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا  
**قال** والحدوث اعتبارى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهى ان  
 الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نفعل  
 الحدوث وتقري الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتبارى ليس بزايد على الذات ولا لزم التسلسل  
 وانما يؤثر في الماهية رهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا جواب عن شبهة  
 اخرى لهم وهى ان لو كنا قاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة الصحيحة للتعلم وهى الحدوث  
 والجواب ان الجسم يتبع صدوره عن الاجل لحدوث حتى يلزم فهم الامتناع بل انما امتنع صدور عنا  
 لاننا اجساما والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعدّر المماثلة في بعض الافعال لتعدّر الاحاطة  
**اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء وهى ان لو كنا قاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلنا  
 اول من جهة لوجود القدر واليتم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالى اننا نقدر على ان

ولا نستري المحزنة بين معلما ومعلما تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثلها والتزج

معنا

لكتب في الرمان الثاني مثل ما كتبناه في الرمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف  
ومقاديرها وتقرير الجواب ان بعض الافعال يصدر عننا في الرمان الثاني مثل ما صدرت في الرمان الاول  
مثل كثير من الحركات والافعال ومعها يتعد علينا في ذلك لانه متمتع ولكن لعدد الاحاطة الكليته  
بما فعلناه اذ لا فان مقادير الحروف اذ الرضا يسطر بالمرصد عننا مثلها الاعلى سبيل الاتفاق **قال**  
ولا نستري المحزنة بين معلما ومعلما تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان الصانع  
للانسان كان بعض افعال الصانع من فعله تعالى لان الايمان حيز من القرعة والحمازير والتالي باطل  
بالاجماع فالمقدمة مثله والجواب ان لسته المحزنة ههنا منتصرة لانكم ان غنيم بان الايمان حيزانه اسع  
فليس كذلك لان الايمان هو فعل ساق مصير على المدن ليس فيه حيز عاجل وان غنيم به انه حيزها فيه  
من استحقاق المدح والثواب به بحلا والقرعة والحمازير لا يكون الايمان حيزا بنفسه انما الخير هو  
ما يؤذي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حيث يكون المدح والثواب  
حيزا وانفع للعبد من القرعة والحمازير لكن ذلك من فعله تعالى اعلم ان هذا الشبهة ركيكة جدا  
وانما اوردناها المصنف كح هال ان بعض التوبة اورد هذه الشبهة على صواب من عمد فادع لها والقرعة  
لاحكامها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان  
العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالمقدمة مثله والقرعة  
ظاهرة فانه لا يحسن مناسك غيره باعلى فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته  
وتعريضها اياه وتكليفه من حضور اسبابه والاقتدار على شرايطه **قال** والسمع متاول ومعارض  
بمثلها والتزج معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثقيلة بطريق اجمالي ونفريه انهم قالوا قد ورد  
في الكتاب العبري ما يدل على انهم كفوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبكم  
ومن يريد ان يضل له يجعل صدره ضيقا حوا والجواب ان هذه الايات متاوله قد ذكر العلماء تأويلها  
في كتبهم وايضا فهي معارضة بمثلها وقد صنعتها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على ان  
الفعل الى العبد كقوله تعالى في قول للدين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الطلح في غير ما بانها  
بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من جعل سؤا يجزيه كل نفس بما كسبت رهينة كل امر بما كسبت ههنا  
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخوها التاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان  
وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزى ما كنتم  
تعملون وابراهيم الذي في ولا نور وادرة وزر اخرى لتجزي كل نفس بما تسعي هل تجزى الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن اعرض عن ذكرها ولئلا الذين اشتروا الحياة الدنيا الذين  
كفروا بعد ايمانهم لثلاث الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعاله في الثبوت والاختلاف  
والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا  
الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظالم للعبيد  
وما ظلمناهم لظلم اليوم ولا يظلمون مثيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي  
والقبح على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما ذا  
عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر ما منعكم ان تتجودوا لله من التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل  
لم تصدقوا عن سبيل الله الخافس الايات الدالة على التهديد والتحذير كقوله من شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر اعلموا ما سنتم لمن شاء منكم ان يتقدموا ويخسروا من شاء ذكرنا من شاء ان يرسدنا ان شاء الله  
الى ربنا ما باس يقول الذين اشركو الوشاء الله ما اشركنوا ولا اباؤنا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم  
السادس الايات الدالة على المساعدة الى الاعمال قل فواتها كقوله تعالى وسادعوا الى عفو من ربكم  
احيوا داعي الله استحيوا الله والرسول واتقوا احسن ما اراد اليكم واسيدوا الى ربكم السامع الايات  
التي حث الله تعالى فيها على الاسعانة وشوث اللطف منه كقوله تعالى اياك نستعين ما استعد الله  
من الشيطان الرجيم استعينوا بالله ولا تزونا انتم يفتنون في كل عامرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم  
يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعاده فما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة  
تتمى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على استغفار الانساء رتبا طلبا انفسا سبحانك  
ان كنت من الظالمين ربنا في ظلمت نفسي ربنا اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لك به علم التاسع الايات  
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولوترى اذ الظالمون موقوفون  
عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم من سقر قالوا ربك من المصلين كلما التقى فيها  
فوج العاشر الايات الدالة على التحسب والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله هم يصطرون  
فيها ربنا اخرجنا منه هارباً رجعون ولو ترى اذ المجرمون باكسوا رؤسهم او يقولون ان ربنا اخرجنا  
لوانا لى كره الى غير ذلك من الاماات الكثيرة وهي معارض لما ذكره على ان الرجوع معناه لان التكليف  
انما يتم باصانة الافعال اليها وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداء وانما طول المعنى وهذه المسئلة  
لانها من المهمات المسئلة السابعة عشر في المتولد قال وحسن المدح والذم على المتولد  
بقتضى العلم باضافته اليها قول الافعال تنقسم الى المباشرة والمتولد والخبر فالاول هو الحاد

بجانبها الاعمال من  
المباشرة المتولد  
والخبر

والوجوب باختيار السبب لاحق والذم في لقاء الصبي عليه لا على الاحراق

ابتداء بالقدرة في محلها والثالث هو الحادثة التي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد  
ويستوفيه السبب ليقوم الاول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة او في غير محلها والثالث  
ما يفعل المحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى الثاني مشترك واعلم ان الناس مختلفون  
في المتولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كما لا يشترط في معمراته لا فعل للعبد الا  
الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عند خروجه في القلب يوجد فيه الارادة  
وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال اخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان  
هي الحركات الحادثة فيه بحسب داعيه والانسان عنده هويتين منسابتان في الجملة والارادة والافتقار  
حركات القلب وما يوجد مفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال قاتمة  
ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدي بمحل القدرة فهو حادثة لا يحدث له فعل  
لا ناعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام  
الى الضرورة فانما تعلم استناد المتولدات اليها كالكتابة والحركات وغيرها من الصناعات وبحسب مناصح  
الداعل وذمها في المباشرة والمثل استدل بحسن المدح والذم على العلم بانها فاعلون للمتولد لا على لان  
المشروقات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذ لا يمكن هذا الحكم  
من رتبة جماعة من المتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدوران  
حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد اليها فلو جعلنا الاستناد اليها مسغافاً لزم الدوران  
**قال** والوجوب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان  
يق ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يتحقق وجوده وعده عن لقائه وهذا المعنى  
في المتولد لان عند اختيار السبب بحسب السبب فلا يقع بالقدرة المستحقة والجواب ان الوجوه للسبب  
عند اختيار السبب جوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والذم على وجوده عند فرض وقوعه  
وجوب الاحتمال يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذلك **قال** والذم في لقاء الصبي عليه لا على  
الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد  
اليها فانما ندع على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فانما ندع من القلي القبي صبيته النار اذا احترق  
ها وان كان المحترق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على الالتقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله  
تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصبي ولما فيه من مراعات العادات وعدم  
انتقامها في غير زمان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبشر

والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والالزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام صحيح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين

في كتاب القضاء والقدر

في حديث الا صبيغ

يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر  
**قال** والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والالزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام  
 صحيح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديثه الا صبيغ **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاعلام قال  
 تعالى ففصيه من سبع سموات في يومين اي خلقهم واتمهم وعلى الحكم والايجاب لقوله ثم ونصي تلك  
 الآ قبدا والآ آياه اي ارجب الزم وعلى الاعلام والاعلام كقوله وتصيدا الى بني اسرائيل في الكتاب  
 اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى قدر فيها اقواتها والكتابة كقول السامع  
 واعلم بان ذلك قد تدره في الصحف الاولى التي التي كان سطره والبيان كقوله تعالى الامر قد  
 من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذ اظهر هذا منقول الا شمرى ما تعنى بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد  
 وقد رها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانها والافعال مستندة اليها وان عني به  
 الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيعملونها فهو صحيح  
 لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لما ذكرته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع  
 على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتد  
 بوجوب الرضا من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا من حيث الكسب لبطالان الكسب ولا ثانيا  
 فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى بقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب هو  
 خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكاينات باجمعهما الى القضاء والقدر واعلم  
 ان امير المؤمنين على ان ابطال قد بين معنى القضاء والقدر وشرحه ما شرحا وافي في حديثه الا صبيغ  
 بن نياتهما انصرف من صفتين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام قال  
 بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذى دلق تحت وبرى المنسمة ما وطينا  
 موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعد الله احتسب عنا في ما اراد  
 لي من الاجر شيئا فقال له سر ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم واستمر  
 منصرفون ولم تكونوا في تبي من حالكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر  
 ساقا فقال ليحك لعلك ظننت قضاء الالزام وقد راخا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب  
 والوعيد والوعيد والامر والنهي لم يات الا من الله لئلا يذنب ولا يمتدح المحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح  
 من المسيى ولا المسيى اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عدة الاوثان وبنود الشيطان وشهود الزور  
 واهل العي عن الصواب هم قدرية هذا الالة وبجوسها ان الله تعالى امر بتخيير العبيد بين تحذير او مكاتبة

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاوّلان متعبيران عن الله

يسير الى بعض مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عسا دلّ بخلق السموات والارض ما بينهما باطلا  
ذلك طعن الذين كفروا بنويل للذين كفروا من التار فقال النبي وما القضاء والقدر للذين كفروا  
الابها فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضايك لا تقبلوا الاياته فتعص  
الشيخ مسرورا وهو يقول استلاما الذي زحوا بطاعتهم التور من الرحمن رضوانا وصحت من  
ديتنا ما كان ملتصبا جزاك ربك عما من احسانا قال بولحس البصري ومحمود الخوارزمي وجه  
تفسيره عليه السلام المجرة بالمحوس من وجه احدها ان المحوس احتضوا بمقالات سخيطة واعتقاد  
واهية معلومة البطلان وكذلك المجرة وتاينها ان مذهب المحوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ  
منه كما خلق نبيس ثم انتفى منه وكذلك المجرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه وثا لهما ان  
المحوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره واداته ورافهم المحرة حيث قالوا  
ان نكاح المحوس لا حواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره واداته ورابعها ان المحوس قالوا ان القائد  
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير مقدمة عليه لان  
القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس **المسألة الثالثة** سعت في الهدى والضلال فما كان

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاوّلان متعبيران  
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاسارة الى خلاف الحق والدار  
الحق بالساطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره وادهم انه  
هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجمل فيرحى يكون متفقا خلافت  
الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى لمن يفضل اعمالهم فيضلها والهدم يقال للمعا  
ثلثة مقابلة لهذا المعاني فيقال لغيره نصبا للدلالة على الحق كما تقول هدا في الى الطريق وبمعنى فعل  
الهدم في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سبهدهم يعني سيثبتهم  
والاوّلان متعبيران عن الله تعالى يعني الاسارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى  
متر عن فعل التصح وانما الهداية فالله تعالى نصبا للدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورة  
في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويشيب على الايمان فبما في الهداية صادقة في حق  
تعالى لا افضل ما كلفه واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى  
انه يثبتهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى ان هي الامتدك فالمراد بالامتدك  
الشدّة والشك كلف الشعب يضل بهما من يشاء اي يهلك من يشاء ونحو الكثر **المسألة الرابعة**

بجاء الهداية  
والضلالة



وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والحكمة ليست عقوبة له والتعذيب في بعض الاحكام مجاز

**العاشرة** في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والحكمة ليست عقوبة له والتعذيب في بعض الاحكام مجازة **اقول** ذهب بعض الاحتوتة الى ان الله تعالى يعذب اطفال المستر كين ويلزمه الاشاعة تجوزوه العدلية كافيته على منعه الدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى اجتنوا نوحه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاحشاً كفاً واكواباً انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لاجال طفولتهم الثاني قالوا اننا نستحدمه لاجل كراهية فقد فعلنا فيه الماء وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب ان الحكمة ليست عقوبة للطفل ولبس كل الرءوس متقنة فموت فان الفصد والحجامة الماء وليس عقوبة نعم استخدام عقوبة لا يبرء امتحان له يعرض عليه كما يعرض على امراضه لثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم امير في الدين ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزوج والجواب ان المنكر عقابه لاجل حرمة امير وليس منكر ان يتبع حكم امير في بعض الاشياء اذ لم يحصل له بها الرءوس وعقوبة ولا الم له في سعره في الدفن والتوابع وذلك الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف بان ما هيته وجبه حسنه ومجمله من احكامه **قال** والتكليف حسن لا شتماله على مصلحة لا يحصل بدونه **اقول** التكليف ما خور من المكلف وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما هيته مشقة بشرط الاعلاء ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج المواقف شرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما تكون تكليفا اذ لم يسبقه غيره الى ارادة فما اراده وهذا لا يسمى الواجب المكلف بامر الصلوة ولله لسبق ارادة الله تعالى لها منبر والمنفعة لا رده من اعتبارها ليتحقق المحذور اذا التكليف ما خور من المكلف بشرطنا الاعلاء لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً اذ اعرفت هذا فنقول لتكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح وجبه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعرض للنفع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثاً وهو حرج وان كان لغرض فان كان عايده اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحاً وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث ان لم يمكن فان كان النفع انتقص بتكليف من علم كفره وان كان التعرض فهو المطلوب اذ اعرفت هذا فنقول لغرض من التكليف هو التعرض للنفع عظيمة لانه تعرض للثواب والثواب منافع عظيمة حاصلة دائمة واصله مع التعظيم والمدح ولا شان ان التعظيم انما يحسن للمستحق ولهذا يقع من تعظيم الاطفال والا راذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

جعل الله  
تعذيب  
المكلف  
حسن شتماله  
على مصلحة  
لا تحصل  
بدونه

حسن  
التكليف

بجلاف الحج ثم التداوي المعاوضات والشكر باطل ولأن النوع يحتاج إلى التعاضد المستلزم للستة النافع

استعمالها  
في الرياضة  
وإدامتها النظر  
في الأمور  
وتدبير الإدارات  
المستلزمة  
لإقامة العدل  
مع زيادة الأجر  
والتواب

التظيم بواسطة أفعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا أن التكليف لمرئى الثواب أن المكلف حصل  
المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب عشر على ما به يصل إليه وعلم أنه سيوصله إليه  
فعل ما كلفه قال **بجلاف الحج** ثم التداوي المعاوضات والشكر باطل **أقول** هنا إيراد  
على ما أخاره الأول أن التكليف للنفع يتنزل منزلة من حرج غيره ثم داواه طلباً للدواء وكان ذلك  
بيع فكذلك التكليف لثالث أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيع والإجازات  
غيرها ولا يستلزم المعاوضات تقتضي إرجاء المتعاضد حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل  
قبيحاً والتكليف عند كره لا يترط إرجاء رضاء المكلف لثالث لئلا يجوز أن يكون التكليف شكراً  
للنعم السابقة والجواب عن الأول بالمرق من وجهين أحدهما أن الحرج مضرة والتكليف بغيره ليس  
وإنما المشتقة في الأفعال التي يتناولها التكليف لثالث أن الحرج والتداوي زال عترة لا عرض فيه إلا  
التخلص من تلك المضرة محلاً للتكليف عن الثاني أن المراعاة تعتبر في المعاوضات لا اختلاف أعز  
الناس في التعامل جنساً ووصفاً ما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع جداً يكون غاية ما يطلبه  
العقلاء لم يحتمل العقلاء في اختبار المشتقة بسببه حتى أن العقلاء تسهون المتع من وعن الثالث  
أن الشكر لا يترط فيه المشتقة والله تعالى قادر على إزالة صفة المشتقة عن هذه الأفعال ولو كان  
التكليف شكر الزم العيب في صفة المشتقة ولأن طلب الفعل الشاق يجرى التعمير عن كونه فاعتر **قال**

ولأن النوع يحتاج إلى التعاضد المستلزم للستة النافع استعمالها في الرياضة وإدامتها النظر في الأمور  
العالية وتذكر الأندازات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والتواب **أقول** لما ذكر  
المصالح حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الأسلاميين من الخلافة فبدأ بذكر الحاجة  
إلى التكليف ثم ذكر منافعة الذبوتية والأخوتية وتحقيقه لن يقول أن الله خلق الإنسان مدنيّاً بالطبع  
أكبره من الحيوانات لا يمكن أن يبقى استخفافاً لا يحصل لهم كالأناهم إلا بالتعاضد التعاون لأن الأغذية  
والمسكنات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يسعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج إليه  
واختصاصهم مع تباين شهواتهم وتغاير أضرحتهم واختلاف قواهم المقضية للأفعال الصادرة عنهم  
مطنة الشارع والفساد ودفع الفتن فوجب وضع قانون دستة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم  
فتر تلك الستة لو استند وضعها إليهم لزم المحدثون فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم كمال قواه  
واستحقاقه للأقياد إليه الطاعة وذلك لما يكون بمنجزات تدل على أنها من عند الله تعالى ثم من  
المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشروا والرايل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أضرحتهم

وواجب لرجوه عن القساح وشرائط حسن انتفاء المفسدة وتقديره واحدا - آتمه وثبت صفة زائدة

١٧٩

وهيات نفوسهم فوحان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يحجز عن احكام شرعية في جمهور الناس بعضهم  
بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق  
في كل زمان وجبان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضحلالها وانقضاء الحكمة الالهية تجد يد عمرها فقصر  
عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكوزت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتركيز يحصل لهم من تلقى  
الامور والواهي الالهية منافع ثلاث احديها رضاء النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنها عن القوة  
العصبية المكذبة لصفاء القوة العقلية الثانية فعيود النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية  
واحوال العبادات التفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وتحقق  
فيصاير الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية  
بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكيرهم وعدهم الشارع  
من الحيز الشرع الاخرين بحيث يحفظ النظام المقصود للتعاقد والتراقد ثم زاد الله تعالى لسنن الشارع

علم حسنة وعلم  
الحكمة  
الفعل وقدر  
المستحق وقدر  
عليه امتناع  
القيح عليه  
وقدره المكلف  
على الفعل  
وعلمه برامكانه  
وامكان الالته

الاجور والثواب الاخر فهدى مصالح التكليف عمدا لا وائلا قال وواجب لرجوه عن القساح

اقول هذا مذهب المعتزلة وانكرو الاشاعة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف  
الله ثم من كملت شرائط التكليف فيمكن ان مغربا بالقيح والتألي ماطل القمير فالمقدم مثله بيان الشرطية  
ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وحل فيه ميلا الى القيم وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقدر  
في عقله وجوب الواجب وفتح القيم والمواخذة على الاخلال بالواجب وفعل القيم  
لكان وقوع الصبح من المكلف دايما الى هذا استار بقوله لرجوه عن القساح  
قال وشرائط حسنة انتفاء المفسدة وتقديره واحدا وامكان متعلقه وثبت

صفة زائدة على حسنة وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه امتناع القيم عليه  
وقدره المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة اقول لما ذكرنا التكليف حسن  
شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكرنا امور لا يحسن التكليف بدو طائفتها ما يرجع الى  
التكليف منها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني الفعل المكلف المكلف ما ما يرجع الى التكليف  
فاخر ان احدهما انتفاء المفسدة فيبر ان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل اخذ اخذ في تكليفه  
او مفسدة لمكلف اخرا التان ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به  
فيصنع الفعل في الوقت الذي يجب يقاعه فيه وما ما يرجع الى الفعل فامر ان احدهما مكان وجوده و  
الثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنة بان يكون واجبا او ممدوا وان كان التكليف

ومتعلقه اما علم اما عقلا **ق** وما ظن وما عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب عامة وضرر الكافر

من احتياض  
لا من حيث  
التكليف  
بجلاف ما شرطنا

من فعل فاما ان يكون الفعل قبيحا اربكون الاختلال به اولى من فعله واما ما يروح الى المكلف فان يكون  
عالمًا بصفات الفعل لئلا يتكلف بايجاد القبيح وترك الواجب ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل  
من الثواب لئلا يحل معضره وان يكون القبيح مذهباً عليه لئلا يخجل بالواجب ولا يوصل الثواب الى  
مستحقه واما ما يروح الى المكلف فان يكون قادراً على الفعل وان يكون عالماً به او متمكناً من العلم  
به واما مكان الالة او حيوها ان كان الفعل ذاللة **ق** ومتعلقه اما علم اما عقلا او سمع

وما ظن وما عمل **ق** متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً اما العلم فقد يكون  
عقلياً محضاً فهو العلم بوجود الله نعم وكونه قادراً على غيره ذلك من الصفات التي يتوقف التمتع عليها  
وقد يكون سمعياً فهو التكليف السمعية واما الطعن فهو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة وغيرها  
واما العمل فقد يكون عقلياً كذا الوديعه وسكر المنعم وراوا الدين وفهم الظالم والكذب وحسن  
التفضل والعفو وقد يكون سمعياً كالصلاة وغيرها وهذه الاعمال تنقسم الى الواجب والمندوب

والحرام والمكروه **ق** وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب **ق** يريد ان التكليف  
منقطع ويبدل عليه لاجماع و المعقول اما الاجماع فظاهر اذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع  
على ان التكليف واما المعقول فنقول لو كان التكليف ايماً لم يكن ايصال الثواب الى المطيع والناهي  
بطقطعا فاما مثله ما ان الشرط بان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلو صفة الكفا  
والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب الا لزم الاجاء **ق** وعلة

حسنه عامة **ق** لما بين ان احسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل  
عليه ان العلة في حسن التكليف هي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف  
حسناً فيهما وهو ظاهر **ق** وضرر الكافر من اختياره **ق** هذا جواب عن سؤال مقدّم  
ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً بيان المقدّم الاول ان التكليف نوع مشقة

في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فانه لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً  
والجواب ان التكليف تفسير ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرر ولا كان تكليف  
المؤمن كذلك بل الضرر انما انشاء من سوء اختيار الكافر لنفسه **ق** وهو مفسدة لا من حيث  
التكليف بخلاف ما شرطناه **ق** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال  
مقدّم ايضاً وهو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف لا لميره وهذا  
التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة

والغاية ثابتة واللفظ واجب يحصل الغرض به بان كان من فعله نعم وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر

به ويوجبون  
كان من غيرها  
تطفي التكليف  
العلم بالفعل  
حاشا للفظ  
وجود الفتح  
مفيدة والكلام  
لا يحلوا من  
اللفظ الا خلا  
بالسعادة و  
التقاة ليس  
مفسدة

الى عدمه كان قبيحا والجواب ان الضرر هو ما مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتهاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والغاية ثابتة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدور وتقريره ان تكليف الكافر لا ينافي في ان الغاية من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عتبا والجواب لا يتم ان الغاية هي الثواب بل التمييز له هو حاصل في حقه كما هو من **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وما هيته واحكامه **قال** واللفظ واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة واجد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكن ولم يبلغ حد الاجاء واحترقوا بقوله ولم يكن له حظ في التمكن عن الالة فان لها حظا في التمكن ولست اطعموا قولنا ولم يبلغ حد الاجاء لان الاجاء تنافي للتكليف واللفظ لا ينافي وهذا اللطف المقرب قد يكون اللطف وهو ما يحصل عند الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولا له لم يبلغ مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطبع عنده لان اللطف امر زايد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطبع عنده لطفنا اذا عرفت هذا فنقول للفظ واجب خلافا للاشعرية والدليل على وجوده انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لم ينقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللفظ فلو كلف من دونه كان ناقضا لغرضه كن دعا غيره الى طعام هو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فوجب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجب وان كان من غير شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف تنوع في بيان اقسامه وهو ثلاثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه ويشعر به ويوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا لا يشترط في التكليف بالمطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** وجوب القيمة بمقتضى والكافر لا يحلوا من اللطف الاخبار بالسعادة والتقاة ليس مفسدة **اقول** لما ذكرنا ان اللطف شرع في الاعتراضات على وجوده مع الجواب عنها وقد ورد من شبهة الاشاعة ثلاثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يمكن في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسد

ويقبح منه تعالى التعذيب مع معصيته ولا يذم الماسة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

فلا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبه مشتملا على جهة فيجوز لا يعلمه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب  
ان جهات القبح معلومة لنا لا نامكثون بتركها وليس هنا وجه فيجوز وليس ذلك استدلالا لهذا العلم  
على العلم بالعدا الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف ومع عدمه والا قل ما قل والا لم يكن لطف  
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدا القدرة عليه فيلزم  
تخيير الله تعالى وهو باطل ومع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب اجواب ان اللطف ليس معناه هو ما  
حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفاً من حيث  
انه يهرب الى الملطوف فيه ورجح وجوده على عدمه واتساع وجهه انما يكون لوجود معارض اقوى  
هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مروجاً ويمكن ان يكون ذلك جواباً عن سوال اخر  
وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصيته من المكلف اصلاً لانه تعالى قادر على كل شئ  
فادرك على ان يلطف لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر  
والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان يقول انما يصح ان يقال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف  
يصالح عنده ولا استبعاد في ان يكون معص المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب  
مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل  
المحنة ومن اهل النار مفسدة لانه اغتر بالمعصية ففعل وهو اللطف والجواب ان الاخبار بالمحنة ليس اغتر  
بمطلقاً بل هو انما يقترب من الاطاعة ما يتبع عنده من الاقدام على المعصية والالتصق كونه اغتر على هذا التقدير بطلانه مفسدة على الاطلاق  
الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كافي لطلب تنقيت المفسدة فيكون له لطف  
صدق اخباره تعالى فلا بدعوه ذلك الاصرار على الكفر وان كان عارفاً بانه ليس له لطف فليس له لطف  
لنقضه داعياً الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغري عليه  
**قال** ويقبح منه تعالى التعذيب مع معصيته ولا يذم الماسة **اقول** المكلف اذا منع المكلف  
عن اللطف قبح معصيته لانه بمنزلة الامر بالمعصية والميل اليها كما قال الله تعالى ولولا اهلنا  
لعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت اليك رسولا فآخبرنا انه لو منعهم اللطف في بقية الرسول  
لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلهم من دون المعصية ولا  
ذم لان الذم حق مستحق على القبيح غير محض بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو  
دلت الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يفسد حق البيعة من الذم كما ان لا يذم اهل النار  
وان كان هو البيعة على المعاصي **قال** ولا يذم من الماسة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المتنسبين ولا يبلغ الالغاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة احسن ويدخله

التخيير بشرط

حسن البدلين

**المتنسبين اقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والمطلوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول المطلوف وهذا ظاهر لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفاً اولى من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل اولى من كونه لطفاً في غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله ولا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنسبين وعن المتنسبين اللطف والمطلوف فيه هذا ما بهما من هذا الكلام **قال** ولا يبلغ الالغاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى المطلوف فيه الى حد الالغاء لان الفعل المبني الى فعل اخر يتسبب اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان المتكلمين لا يسنون المبني الى الفعل لطفاً لهذا سطرنا في اللطف ذوالا لالغاء عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو كونه معلوما للمكلف اجمالا وبالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم المطلوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل المطلوف فيه فان كان العلم اجماليا كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب لتفصيل كما يعلم على الجملة كون الالغاء اصل الى التهمة لطفاً لنا وان كان اللطف لا يتم بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم اجمالي في المناسبة التي بين اللطف والمطلوف فيه **قال** ويزيد اللطف على جهة احسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة على احسن من كونه واحداً كالفراص يسد بابا كالتواكل هذا هو من علنا واما ما كان من فعله فقد سبنا وجوبه وحكمته **قال** يدخله التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وسد مسدداً اما في حقنا فكما في الكفارات الثلث واما في حقنا فلجواز ان يخلق لزيد ولداً يكون لطفاله وان كان يجوز حصول الطغيته فيخلق ولد غيره ذلك الاول من اجزاء غير احواء الاول والاول وعلى صورة تروح لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب التخيير **قال** بشرط احسن البدلين **اقول** انما ذكرنا اللطف يجوز ان يدخله التخيير بشرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدله واطلق على كل منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر ذوالا للشرط كون كل واحد منهما احسنا ليس فيه وجه فبح وهذا مما لم يتفق عليه الاراء فان جماعته من العلماء ذهبوا الى تجوز كون القبيح كالظلم مثلاً لطفافاً بما مقام امراض الله تعالى استدلوا بان وجوب كون

وبعض الامر قبيح يصدر عنا حاجة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومما وحسنه واما الاستحقاق فلا يستماله  
على النفع  
ودفع الضرر  
الزائدتين  
او لكونه عاديا

من فعله تعالى لطفه هو حصول المشاق وتذكر العقاق ذلك حاصل بالظلم منا فان يقوم مقامه وهذا  
ليس بجيد لان كونه لطفا جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب اللطف انما هو في علم المطاوع بالظلم لا في  
نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذم الهيمه لطف لنا وان لم يكن الذم بحسنه لطفنا المستلزم الثالث  
عشر في الامر وجهه حسه قال

تعالى ومما وحسنه واما الاستحقاقه والاستماله على النفع ودفع الضرر الزائدتين او لكونه عاديا  
او على وجه الدفع اقول في هذا الكلام مباحث الاول في ماسته هذا الحب وما بعده لما قبله اعلم  
انا قد بينا دجوبا لا لطاف والمصالح وهي خبرنا ان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع  
الدينيه ومصالح الدين انما مضارا ومنافع والمضار منها الامراض وعيوبها كالاجال والغلاء والمسا  
الصحة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا تحت الحكم عقيل اللطف عن هذه الاشياء ولما كانت الاما  
يستلزم الاعراض وحبا التحن عنها ايضا الميت الثاني احتلت الناس في قبح الامر وحسنه فذهبوا لثبوت  
الى قبح جميع الامور وذهبوا لثبوت المحبة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهبوا للمكرية وافضل الناس سبوا والعدلية  
الذين يسمونها قبح الساق الميت الثالث في علة الحسن احتلت القائلون بحسن بعض الامر وقبح بعض فقال اهل التناهي  
ان علة الحسن هو الاستحقاق لا غير لان النفوس الشريفة اذا كانت في ابدان صالحة هذه الابدان وعلت يوما استحققت  
الامر عليها وهذا ايضا قول المكرية وقال المتعزلة انه يحسن عند شرط احدها ان يكون مستحقا وتايها ان يكون فيها  
نفع عظيم يورثها وانما ان يكون فيها ضرر عظيم يورثها وان كان يكون مفعولا على وجه العادة كما بفعله الله تعالى  
بالحي اذا القيها في النار وخاسها ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنان يفتدنا  
لاتامق علمنا استمال الامر على احد هذه الوجه حكما بحسنه قطعنا قال ولا بد في المشتل على النفع

من اللطف اقول هذا شرط الحسن الامر الذي يفعل الله تعالى لاستماله على نفع المتالم وهو  
كونه مشتملا على اللطف ما للتلز او لغيره لان خلوا الامر عن النفع الزايد الذي يختار والمولم مع الامر  
يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم اللعب وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا  
النوع من الامر وهذا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة قبح الامر كونه ظالما لا غير ليشترط هذا الشرط  
وقال ابو هاشم انه يقبح لكونه ظالما او لكونه عسافا وجب في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان  
مع الاعراض الزايدة استمالها على اللطف لمكلف اخر وهذا يقبح منا تحليل الغريق بشرط كسريه واستنجاه  
من ينزع ماء البئر ويقذه فيها لغير غرض مع توبة الاجرة ويمكن الجواب هنا لان على ما ذكرناه في كتابنا  
خاتمة المارم قال ويجوز في المستحق كونه عقابا اقول هذا مذهبنا بحسن البصري فانه

على النفع  
ودفع الضرر  
الزائدتين  
او لكونه عاديا  
او على وجه الدفع  
ولا بد في المشتل  
على النفع من  
اللطف بغير  
في المستحق  
كونه عقابا



ولا يكف اللطف في ألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط في حسنه اختيار المتألم

بالفعل

جوز أن يقع الأمراض في الكفار والفساق عقابا بالكاف والعاقل لا نه الرواصل إلى المستحق فامكن أن يكون عقابا ويكون نقيضه قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاصي القضاة من ذلك وجزم بكون أمراضهم محملا لعقوبات لا تريح عليهم الرضا والضرب عليها والتسليم وترك الجرح ولا يلزمهم ذلك في العقاب كحوايل المنع من عدا الزور في العقاب لأن الرضا يطلق على معينين أحدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب المحنة والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدر فلا ينبغي المحنة ولا في العقاب إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك الضرب على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجرح ويجب أيضا التسليم بان يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يتمتع منه **قال** ولا يكف اللطف في ألم المكلف في الحسن **أقول** هذا مذهب الشيخين وقاصي القضاة وجزم بعض المتأخرين إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتقاد وإن لم يحصل في مقابلة عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقا له فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم وهذا حسن من حيث لا يتصور مشاق السفر ليربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لها كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن حاد عن الموصوف لا أثر إلى النفع وحجة الأولين أن الألم غير المستحق لو لا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست ينفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجردا عن النفع وذلك فيصح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **أقول** هذا مذهب أبي الحسين الصرعي خلافا لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي شتم عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعله لا لم يلحقه لأجل لطفه الغير مع العوض الزايد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال أبو هاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عدا العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضارا وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقديره معنيين فتجوز الحكم في أيها شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة لذلك لا لم ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك لا لم كان ذلك لا لم صرا وبعثا ولهذا يعد العقلاء السفر صرا مع حصول الربح من دونهم **قال** ولا يشترط في حسنه اختيار المتألم بالفعل **أقول** لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزايد عليه بالفعل لأن اعتبارا للاختيار إنما يكون في النفع الذي يتقادت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ إلى الحد لا يجوز احتلافا للاختيار فيه ما ترجح

والعوض نفع مستحق خالف العظيم واجلال ويستحق عليه تعالى ما زال الا لمر وتغيب المنافع لمصلحة الغير واذا زال الغرم

سواء استندت  
بمنه  
الى علم ضروري  
او مكتسب او طر  
لا ما تستند  
فعل العبد امر  
عاده بالمع  
واما حرة او  
تمكن غير  
العاقل

وان لم يحصل الاحتيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر**

في الاعراض **قال** والعوض نفع مستحق حال عن تقويم واجلال **اقول** لما ذكره حسن الا لمر البتة

مع تقويمه بالعوض الزايد وح عليه الحق عن العوض احكامه وبدا يتجدد فالتفصيل حسن المتفضل به  
والمستحق وقيد المستحق فصل غيره عن النفع المتفضل به وقيد الحق عن العظيم والاجلال يخرج به الثواب

**قال** ويستحق عليه تعالى ما زال الا لمر وتغيب المنافع لمصلحة الغير واذا زال الغرم سواء استندت

الى علم ضروري او مكتسب او طر لا ما تستند الى فعل العبد امر عاده بالمع

**اقول** هذا الوجه الذي يستحق بها العوض على الله تعالى الا لمر البتة كما امره بغيره وقد

سبق بيان وجوب العوض مرحبا شتمه على الظلم لو لم يجب له عوض اثنائه تقويت المنافع اذ كانت

لمصلحة الغير لا نه لا فرق بين تقويت المنافع واذا زال المضار ولو مات الله تعالى ايا لمر وكان في معلوم

انه لو عاش لا تنفع به ريد لا يستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولله في معلوم تعالى اعتد

بذلك يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعد تقويته المنفعة منه تعالى كذلك لو اهلك الله

استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تقويته المنفعة كاتزال الا لمر ولو لم يشعر به

لا يستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعند في هذا الوجه نظر اثنائه انزال الغرم وان

يفعل الله تعالى اسباب العلم لان النعم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان العلم ضروريا يبرز له حقيقة

او وصول المر او كان طمأنا بغيره عند امارته وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لا فتر تعالى

هو الناصب للذليل والباعت على الظاهر وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب النعم من

كان العوض عليه اما العلم المحاصل من العبد نفسه من غير سبب من تعالى فحان بجب العبد يعتقد محلا

مرور ضروريه او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى لو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لا غتم فحان بهلاك

له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى الا فتر لا يشعر به لم يغتم به في ابع امر الله

تعالى عاده ما يلهو الحيوان وابطاحه سواء كان الامر لا يحاسبك الدخ في الهدى والكفارة والتدبر والندب

كالصحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لا يستلزم الامر الا ما حرة الحسن والا لمر انما يحسن ادا شغل

على المنافع العظيمة الناعرة في العلم حد يحسن الا لمر لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع

الطيور والحوام وقد احتلف اهل العدل ما على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى

مطلقا وبغيري هذا القول الى اني على الجبل وقال اخرون ان العوض على فاعل الامر وهو قول يحيى عن ابن ابي

علي ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاض القضاة ان كان الحيوان مملوكا

١٨٧  
مخلاف الاضرار عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور والانصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا

الا يلام كان العوض عليه تعالى ان لم يكن ملحقا كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاقول ان ما نه تعالى مكنه  
وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبيحه ولم  
يوجه بشيء من اسباب الرجوع امكان ذلك كله وكان ذلك عملة الاعراء فلو لا تكلفه تعالى بالعوض لفتح  
سبب ذلك واحتج الآخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرءاء واحتج الآخرون بالعموم  
بقوله عليه السلام رحم الجماء جبار واحتج القاضي بان التمكن لا يقتضي فقال العوض من الفاعل الى المتكّن  
والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالباء المتعصى لا سناد الفعل في الحقيقة الى المبدع لهذا  
يحسن ذمهم دون المجرم وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الالم والجواب عن الاول بان ذلك لا  
في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينتقل اعواض القرءاء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى ايها  
كما ان السيد ادغم ما ان الله تعالى يقول قد انتصف من عبدي المظلوم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم المتكّن  
من الظالم بالقرءاء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص عن الثالث بالعرف  
فان القاتل يمتنع من القتل وعدة اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض  
على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحس المنع من احسن اذا كان لذلك المنع وجه  
حسن كما انه يحس منافع الصبيات عن شرب الخمر ومع المعاقبة عن العقاب **قال** بخلاف الاضرار  
عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرأ خصاص في النار فاحترق فان العوا  
للالم هو الله تعالى العوض عليه احسن لان فعل الالم واجب الحكمة مرجح اجراء العادة والله تعالى قد منعا  
من طردها فانما سرقا الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان العوض علينا دمه تعالى وكذا اذا  
شهد عبد الامام شاهدا زورا بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد وجب القتل والامام  
قوله وليس عليه عوض لانهما اوجبا الشهادة على الامام اربال الالم اليه من جهة الشرع فصادا كانهما  
لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لا نأقول ان قول الشاهدين عادة  
شرعية يجب اجراءها على فانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقى الطفل في النار قضاء بحق العا  
الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء بحق العادة الشرعية والمأط هو الحكمة المقضية  
لا استمرار العادات **قال** والانصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل  
العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانصاف للظلم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لانه هو المدبر لعباده  
منزه كقوله والاولاد فكم يكاي على الوالد الانصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغايب على الشاهد  
وقال آخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتأييدهم اما الانصاف باخذ

ولا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى

اعواصر على  
الارقات او  
تفضل عليه  
بمتاهاتها وان كان  
من اهل النار  
اسقط بها حق  
من عقابها بحيث  
لا يظهر له  
التخفيف بان  
يفرق الناص  
على الاوقات  
ولا يجب دام  
الحسن الزائد  
عاجتها ومعه  
الالوان كان  
منقطعا ولا  
يجب حصوله  
الذي لا احتمال  
مصلحة التأخير  
والامر على  
القطع ممنوع  
مع انه غير محتمل  
التراجع

الارض من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا م وجوبه عقلا بل بحسب ما تركه لظلمه ان يحكم عقولهم لينتصف  
بعضهم من بعض والمضاد اختار وجوبه عقلا وسما اما من حيث العقل بل ان ترك الانتصاف منه تعالى  
يستدعي صباغ حق المظلوم لانه تعالى يمكن الظالم وخلق بينه وبين الظالم مع قدرته تعالى على منعه لو يمكن  
المظلوم من الانتصاف فلو لا تكلفه بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث المنع  
فلورود القرآن مائة تعالى يقص بين عماده ووصف المسلمين له تعالى بانه الظالم الذي يطلب حق الغير  
من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا  
فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يترك الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه  
منع منه المضاد وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبة انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبة  
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال زاهد الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه  
ويُدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل بحسب التيقنة لان الانتصاف واجب التفضل ليس بواجب  
فلا يجوز تعليق الواجب بالجاز وقال السيد المرتضى ان التيقنة تفصل بين الواجب فلا يجوز تعليق الانتصاف بالواجب  
في الحال اختاره المصنف **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى اعواصر على الاوقات وتفضل عليه بمتاهاتها وان كان  
من اهل النار اسقط بها حق من عقابها بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناص على الاوقات **اقول** لما ذكر  
وجوب الانتصاف بين كيفية ايضا للعوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض ما ان يكون مستحقا  
او التار فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض دايما فلا يثبت ان قلنا انه منقطع بوجه الاشكال  
بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالام بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يصل  
اليه عوضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالام الثاني ان يتفضل الله تعالى  
عليه بعد انقطاعه بمثل دايما فلا يحصل له الالام وان كان مستحقا للعقاب حصل الله تعالى عوضه خيرا  
من عقابه فانه يسقط من عقابه ما زاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع  
الضرر في الاستيفاد اخفف عقابه وكانت الالام عظيمة علم ان الالام بعد اسقاط ذلك القدر على العقاب  
اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او يقول انه تعالى يقص من الالام ما يستحقه من اعواصر متفرقا على الاوقات  
بحيث لا يظهر له الحفنة من قبل **قال** ولا يجب دوام الحسن الزائد عاجتها ومعه الالوان كان منقطعا  
ولا يجب حصوله في الدنيا لا احتمال مصلحة التأخير الا لو على القطع ممنوع مع انه غير محتمل النزاع **اقول**  
لما ذكر وجوب العوض شرعا في بيان احكامه وقد اختلف الشراح فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوام  
وقال ابو هاشم لا يجب دوام واختاره المصنف والدليل عليه ان العوض مما حسن لا سيما على النفع

ولا يجب شعار صاحبها بياض العوض ولا يتعين منافع ولا يفتح استقامته

الراية على الاله اضعافا ينجار معها المؤلم المله ومثل هذا متحقق في المقطع فكان وحده الحسن فيه ثابتا فلا  
يجب دامت وقد احتج ابو علي بوجهين اما الاول الى الجواب عما الاول انه لو كان العوض منقطعاً لوجب البياض  
في الدنيا لان تاحير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع الواجب انما قلنا ما تنفع الموانع لان  
المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والحجاب لا يتم المانع من تقدمه في الدنيا انما  
هو انقطاع الحيوة لحوار ان يكون في تاحيره مصلحة جمعية الثاني لو كان العوض منقطعاً لمردوام الثالث  
لا يجمع المقدم بيان الملازمة انه باقطاعه يتا لم صاحب العوض الاله يستلزم العوض فيلزم من  
انقطاعه دوامه الجواب من وجهين الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبها بانقطاعه اقل الايضاح  
اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانسائه لكثرة غيره من مافعه وان يجعله تناسلاً فيقطع  
فلا يتألم الثاني انه غير محل النزاع لان البحث في العوض المستحق على الاله هل يجب دامت وليس  
البحث في استلزام الاله بالحاصل بالانقطاع لعوضه وهكذا دأبما قال ولا يجب شعار صاحبها  
بياض العوض **اقول** هذا حكم اخر للعوض يفارق من الثواب هو انه لا يجب شعار مستحقه  
عوضه لئلا يتوالت في الثواب مقارنة العظم لا فائدة فيه الا مع العلم به اما هنا فانه منافع  
وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فاما يجب ايضا الى المتابع الاخرة من الاعراض يجب ان يكون  
عالمه من حيث انه مثلاً لا من حيث انه معوض وح امكن ان يوفقه الله تعالى في الدنيا على فعل الموصي  
غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب عادتهم في الاخرة **قال** ولا يتعين  
منافع **اقول** هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين مافعه بمعنى انه لا يجب بياضه في منفعة  
دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب لا يجب ان يكون من غير  
ما الف المالك من ملاذه كالاكل والشرب اللبس المنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض  
فاننا قد بينا انه يصلح ايضا الى الاله وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الاله فصح ايضا الى الاله بكل  
منفعة **قال** ولا يصح اسقاطه **اقول** هذا حكم اخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا  
هبة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول ابو هاشم وقال  
القضاة وجروا بولجسين بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الطامس المظلوم وصل في حل بخلاف  
العوض عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عن تعالى عبث لعدا انتفاعه واحتج القاضي بان مستحق العوض  
لا يتقدم على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يبره مقداره ولا يجسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط  
حقه عن غيره والوجه عند حوار ذلك لا نترخصه وفي هبته نفع للوهوب يمكن نقل هذا الحق اليه كان حازا

والعوض عليه تعالى يجب رايده الى الحد الرضا عند كل عاقل وعليسا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى  
بطلان حيوة  
فيه المقول  
يحوز فيه  
الامر ان لولا

والجل على الصبي غير بائنا لا الشرح منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى اننا لولا الشرح لمكون  
من الصبي المميز اذا علم دبيره وان هتيرة احسا الى العيرة اثر هذا الاحسا لا قضاء الصبر عنه مع استمالة على الا  
الهيئة وانه كالبالغ لكن الشرح مرق بيدهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه مكن هتيرة مستحقه لغيره من  
العاد لما ذكرنا من انه حق في هتيرة انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه  
فلا يصح ما هتيرة لغيره بالانه مستحق بالدمح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى

يجب تزايد الحد الرضا عند كل عاقل وعليسا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض هو انه  
اقا ان يكون علسا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون رايده عن الامر  
الحاصل بفعله او ما مره او ما با حرا ونفسه لغيره العاقل زيادة يتيه الى حد الرضا من كل عاقل بذلك  
العوض مقابل ذلك الامر لو فعل به لانه لولا ذلك لروا الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم  
يفعل باقما العوض عليسا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او قوته من المنفعة لان الزايد على ما يستحق  
عليه من الضمان يكون ظلما ولا يجرح ما فعله بالضمان عن كونه ظلما فيما فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي

سترطاه في الامر الصادرة من تعالى **المسئلة الخامسة عشر في الاجال قال** واجل

الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعراض انقل  
الى البحث عن الاحال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف فجار ان يكون موت  
السان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلمين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو  
الوقت دعي بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء ريد عند طلوع الشمس فان طلوع  
الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعلسا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم محي ريد لفضل التا  
صح ان يقال طلعت الشمس عند محي زيدا اعرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه

بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الذين هو الوقت الذي جعله الربمان محلا له **قال** في المقول يجوز

دبر الامر ان لولا **اقول** اختلف الناس في المقول ولم يقتل فقال المجبرة انه كان يموت قطعا  
وهو قول في الهذيل لعلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان  
يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم من القضاء ولم يقتل له  
احلال وقال الحائثيان واصحابهما واولا الحسين البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس لاجل  
اخر لو لم يقتل بما كان يعيش المر ليس باجل له الا ان حقيق بل تقديره واحتج الموحون لموتهم ان لولا  
لم يختلف معلوم الله تعالى وهو محال واحتج الموحون لحيوتهم بانه لو مات لكان الذابح عن غير محسنا

جنات الاحال

ويجوز ان يكون الاجل لطفًا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في

تحصيله قد  
يجب ويستحب  
ويباح ويحرم

ولما ربح القود لانه لم يقوت جوده واجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن  
الثاني مع الملازمة اذ لو ماتت العنم استحق ما لكها عوضا زابدا على الله تعالى ويذبح قوته الاعواص الزا<sup>بده</sup>  
والقود من حيث مخالفة الشريعة اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا الواحر الصادق يموت ريدا لم يحرم لاحد  
قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفًا للغير لا للمكلف **اقول** الاستعداد في ان يكون اجل  
الانسان لطفًا للغير من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفًا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وجوبه  
ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه يمكن له من التكليف اللطف رايد على التكاليف  
واما الثاني فهو مطع للتكليف ولا يصح ان يكلف بعد فيكون لطفًا له فيما يكلفه من بعد واللطف  
لا يصح ان يكون لطفًا لما فيه **المسئلة السادسة عشر** في الادراق **قال** والرزق  
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرزق عند المجبر ما اكل سواء كان حراما او حلالا  
وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه المستمع به لقوله تعالى انفقوا مما رزقناكم  
والله لا يامر بالافاق من احرام قالوا ولا يوصف لطفًا للمباح في الصيام انه رزقه ما يستهلك لا  
للمبيع منعه فيل استهلكه بالمصع والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها فلو ان يستهلكه لان الله  
منعها الا اذا وح رزقها عليه والعاص اذا استهلك طعام المعصوب بالاكل لا يوصف بانه رزق <sup>لله</sup>  
لغالى لانه تعالى مع من الانتفاع به بعد مصغره وبلعه لان تصرفاته اجمع محترمة بحلاف من ايسر  
الطعام له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تنوير الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاستا  
المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مر ذرة وليس ما كثر والله تعالى مالك  
ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى الولد والعلم رزق لما وليس ملكا لما في الارزاق كلها من  
قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينفع به وهو المكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي  
يجعل العبد احض بالانتفاع به بعد الجارة او غيرها من الاسا الموصلة اليه ويحظر على غيره من الانتفاع  
وهو خالق الشهوة التي تبك من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح  
ويحرم **اقول** ذهب الجمهور والعقلاء الى ان طلب الرزق سابع وحالته بعض الضويرة لا خلت  
الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يحل الصدقة به فيحق على الغني دفع ما في يده الى الفقير  
بحيث يصير فقير الجمل له احد الاموال المترتبة بالحرام ولا في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور  
والحراجات ومساعدة الظالمين محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المقول والمفعول اما المفعول فلا انه  
راجع للضرر فيكون واجبا واما الميقول فقول الله تعالى استعوا من فضل الله الى غيرها من الايات وقوله عليه <sup>عليه</sup>

حب الارزاق

والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان وليستدان

المر تعالى  
البنا ايضا  
والاصح قد  
يجب الاسار  
يجب لوجود  
الداعي وانتفاء  
الضارف

سامر واتفقوا من بالسفر لاجل العنينة والجواب عن الاول ما لمع من عند الثمير اذا الشارع مبرا لحدال من  
الحرا بظاهر اليد ولا ن تحريم المكتسب هذه الحيثية يقتضي تحريم الشاؤل واللازم باطل بالاتفاق وعن  
الثاني ان المكتسب عهده لا تنفع زراعتة او تجارتة لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالتسعي في طلب الرزق  
قد يجب مع الحاجة وقد يستحق اذا طلب لتوسعة عليه على عياله وقد يباح مع القساعة وقد يحرم مع  
منع عن الواجب **المسئلة السابعة عشر في الاسعار قال** والسعر تقدير العوض

الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتنا بالعادة واتحاد الوقت والمكان وليستدان  
اليه تعالى واليا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا  
المنس وهو يفسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المخفض عما عرفت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان  
والغلاء زيادة السعر عما عرفت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان اما واعتبرا بالزمان والمكان لا  
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند زوال الثلج لا تزلزل وان يسير ويجوز ان يقال انه رخص  
في الصيف اذا نقص سعره عما عرفت عادته في ذلك الوقت لا يقال رخص سعره في الجبال التي يبدو زواله  
ديها لانها ليست مكان يسير ويجوز ان يقال رخص سعره في السداد التي اعتيد بيعها واعلم ان كل واحد  
من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه  
فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه فتضاد منه  
وانعاما او لمصلحة رديئة فيحصل الرخص قد يحصلان من قلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع  
تلك السلعة بسعر عال طالما منه ولا حكا والناس والمنع الطريق خوفا للظلمة ولغيره لك من الاسباب  
المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص طالما منه او يحمله على

بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص **المسئلة الثامنة عشر في الاصح**  
**قال** والاصح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الضارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال  
الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصح ليس بواجب على الله تعالى قال البلخي انه واجب وهو  
مذهب لمعدادين وجماعة من الصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو  
اختيار المصنف وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بما يجد من المال وانتفاء الضرر  
برفي الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب له ان يبيع ذلك لئلا يفتقر له امر لا حاجة الموجون بان الله  
داعيا الى عبادته وليس له صارف عنه فيجب بثوقه لان مع ثبوت القدر ووجود الداعي وانتفاء الضارف  
يجب لفعل وبيان تحقيق الداعي انه احسا حاله عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الضارف ان الغلاء

يجب الحكم



البعثة حسنة لا شتم لها على فوايد كما مضى العقل بما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف

واستفادة

الحسن الفتح

والمنايع والمضار

وحفظ النوع

الانسان في تكميل

اشخاصه بحسب

استعداداتهم

المختلفة و

تعليمهم الصنائع

الحسنة والاحلا

والسياسات

حسب حاجتهم

والاخبار بالحق

والتواضع فيحصل

اللاطف للمكلف

مستغنية ولا مستغنية فيه واجتنب القناعات وجوبه يودى الى الحال فيكون محالاً بل لا بد من ان الوفر من انقضاء  
المفسدة في الزايد على ذلك القدر وبتوث المصلحة فان وجبا يحاده لم وقوع ما لا نهاية له لا تافه  
ذلك في كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسن اذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن  
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لو جود الداعي وانتفاء المفسدة  
واذا لم يكن في الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لا من  
دعاه الداعي الى الفعل كذا في الداعي حاصل في فعل ما يشق فان ذلك يجزى بجري الصارف عنه  
فيصير الداعي مترددين الداعي الصارف ولا يجب للفعل ولا الترتك وتقتل بان من دعا الداعي  
الى دفع درهم الى فقير بغيره ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون  
الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم الحصول للضرر فانه قد يدفع الدرهم  
الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجزى العبد فحصوله فيما يستحيل  
وجوده اولى للانتفاء الفعل مصر فلهذا قال قد يجب لا يصلح في بعض الاوقات دون بعض والنفقة  
وجه اخر ذكرناها في كتابهاية المرام على الاستقصاء المقصد الرابع في النبوة قال

البعثة حسنة لا شتم لها على فوايد كما مضى العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل

وازالة الخوف واستفادة الحسن والفتح والمنايع والمصار وحفظ النوع الاساني وتكميل اشخاصه

بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الحسنة والاخلاق والسياسات والاخبار بالحق

والتواضع فيحصل اللطف للمكلف قول في هذا المقصد مسائل المسئلة الاولى في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل ومعاينة من الفلاسفة الى ذلك

ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انما قد اشتملت على فوايد وخلت عن المفاسد مكات

حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جملته من فوايد البعثة منها يقتضيه العقل بالنقل فيما لا يدل العقل عليه من الاحكام

كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من

مسائل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه

مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلو لا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل

الخوف بالتصرف وبعد مراد يجوز العقل طلب المالك فعلاً من العبد لا سبيلاً الى فعله الا بالبعثة

فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة تترتب احسنه منها ما يستقل العقل بعرفته

حسنة ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والفتح اللذين ما لا يستقل العقل

وسببه البراهنة باطلة بما تقدم وهو احتلالها على اللطف في التكليف العقلية

بمعرفتها ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لما قل كثير من السموم والحاسن والعقل لا يدرك ذلك كله وفي المعتة تحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو عاجز من فعل الاكثر منها الا بمشراكة ومعاونته والتعلب موجود في الطباع البشرية بحيث يحصل التناظر والمساواة في الحكمة الاختراع فلا بد من جامع يفهمهم على الاحتياج وهو المستر والشرع ولا بد للمستمر من شارع يستنهاه وتقرضوا طهارته ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدا الاولوية وذلك لما لا يجوز ان يكون خالصا يحصل من بني النوع لوقوع الشارح في التخصيص فلا بد وان يتميز قبل الله تعالى بمحبة تقاد البسر الى تصديق ما يعمها ويخوفه من محالته ويعدهم على متابعتها حيث يتم النظام وليست تخط النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان اشخاص المستر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيلها واقتناء العصايل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه كمال ادراكه وشدة استعداد له للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وعددها عن الاخر فائدة التنبؤ تكمل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداد انهم المختلفة في الريادة والتقصان ومنها ان النوع الانساني يحتاج الى آلات واشياء نافعة في نقائه كالباب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوة المستر عاخرة عن فائدة التنبؤ في ذلك فبعض هذه الصناعات النافعة الخفية ومنها ان مراتب الاحلاق وتفاوتها معلوم يقسمه الى مكل تعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينظم امور الاسان بحسب بلده ومشرقه ومنها ان الانبياء يعرفون الثواب العقاب على الطاعة وتركها يحصل للكلف اللطف بمقتضى فهمهم لهذه الفوائد **قال** وسببه البراهنة باطلة بما تقدم **اقول** احتج البراهنة على انتفاء المعتة بان الرسول لما ان ياتي بما يوافق العقول وبما يحالها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن المبرحاحرة ولا يابذ فيه وان جاء بما يحالها العقول وجب رد قوله وهذه السببه باطلة بما تقدم في رد الموايد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة مبركة لا كدليل العقل ونقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا يقتصر العقول ولا يهتد اليه وان لم يكن محالها للعقول بمعنى انه لا ياتوا بما يقتصر العقل يقتصر مثل كثير من الشرايع والسادات التي لا يهتد العقل الى تفصيلها **المسئلة الثانية** في وجوب المعتة **قال** وهي واجبة لاستمالة اللطف في التكليف العقلية **اقول** اختلف الناس هنا فقال المعتلة ان المعتة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احتج المعتلة بان الكمال

بما لا يقتصر العقول ولا يهتد اليه وان لم يكن محالها للعقول بمعنى انه لا ياتوا بما يقتصر العقل يقتصر مثل كثير من الشرايع والسادات التي لا يهتد العقل الى تفصيلها

ويجب في البتة العصمة ليحصل الوثوق فيحصل العرض ولو حوب متاعته وضد هاولا انكار عليه كمال العقل والركاء

والعظمة وقوة  
الراي وعدم  
السهم وكلما  
ينفرد من دناء  
الاباء  
جنب وجوب العصمة  
وعمل الامهات  
والعظاظة  
والعظاظة  
والابنة  
وسمها  
والاكل على  
الطريق وسهم

السمعية الطاف في التكليف العقلية واللفظ واجب لتكليف السمعية واجب لا يمكن معرفته الا من جهة  
التبني فيكون وجود التبني واجبا لان ما لا يتم الواجب له فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعية  
الطاف في العقلي بان الانسان اذا كان مواظا على فعل الواجبات السمعية وترك المباحي الشرعية كان من  
فعل الواجبات العقلية والاستهانة عن المباحي العقلية اقرب هذا معلوما بالضرورة لكل عاقل قد تبينا  
فيما تقدم ان اللطف واجب المسئلة الثالثة في وجوب العصمة قال ويجب في التبني  
العصمة ليحصل الوثوق فيحصل العرض ولو حوب متاعته وضد هاولا انكار عليه اقول اختلف الناس  
ههنا في محاجة المعتزلة جواز الضماير على الاندساء اما على سبيل السهم كما ذهب اليه بعضهم او على  
التاويل كما ذهب اليه قومهم او لا يهايقع بحجة بكرة توابعهم ودهست لا ساعرة والحقوة الى انه يجوز  
عليهم الصماير والكسائر الا الكفر والكذب قالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها بصحة  
كلمات وكبرة والدليل عليه بوجوه احدها ان الغرض من بعث الانبياء انما يحصل بالعصمة فوجب  
العصمة تحصيل الغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم ليجوزوا الكذب على الانبياء والمعصية حوزوا  
في امرهم وبهيمهم وافعالهم التي امرهم بها منعهم فيها ذلك وح لا يقادون الى امتثال امرهم وذلك  
نقض للغرض من البعثة الثانية ان التبني يجب متاعته فاذا فعل معصيته وانما ان يجب ما بعثه او لا  
والثاني باطل لا متفاء فائدة البعثة والاول بطلان المعصية لا يجوز فعلها وادار بقوله ولو حوب متاعته  
وضد هاولا هذا الدليل لا انه بالنظر الى كونه نبيا يجب متاعته وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز  
اتباعه الثالث انه اذا فعل معصيته وجب لا نكار عليه لعموم وجوب التبني عن المنكر وذلك يستلزم  
ابذائه وهو منهي عنه وكل ذلك مح قال وكما للعقل والركاء والعظمة وقوة الراي عدم السهم وكلما  
ينفرد من دناء الاباء وعمل الامهات والفظاظة والعظاظة والابنة وسمها والاكل على الطريق  
وسمها اقول يجب ان يكون في التبني هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكما للعقل عطف على العصمة  
اي ويجب في التبني كمال العقل وذلك ط وان يكون في غاية الركاء والعظمة وقوة الراي بحيث لا  
يكون ضعيفا الراي منزهة في الامور مخيرة الان ذلك من اعظم المنفردات عنه وان لا يصح عليه لثمة هولاء  
ليتموه عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعمل الامهات لان ذلك منفرد عنه  
وان يكون منزها عن الفظاظة والعظاظة لئلا يحصل الفقرة عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة  
انها الابنة وسلس الرنج والمجذام والبص من كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادر فنعظم  
انها الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفرد عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة المسئلة

وقصة

مريـم وعيـرها

تطـع جـواز ظهـورها

على الصالحين

ولا يلزم حرج

عن الاعجاز

ولا التوراة

عدا التميز

ابطال دلالة

ولا العمومية

مخالف الكليات

مخالف الكليات

مخالف الكليات

مخالف الكليات

مخالف الكليات

مخالف الكليات

وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

# الرابع عشر في النظر في معرفة صدق النبي عليه السلام

على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكرها معرفة وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونفى المعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين ولي العصاة حجة وبين منع القادر عن دفع اضعاف الانبياء وشتر طحاروف العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقيل مع مطابقة الدعوى لان من نكح النوبة وسند معجزته الى راء الاعنى فيحصل له الصمم مع عدمه على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شرط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقارب لامة السموات اليها الثاني ان يكون موقل الله تعالى او بامر الله الثاني ان يكون في زمان التكليف لان العادة يتقص عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب المدعى النبوة او جاري امره ذلك ونفى الجاري مجزئ للثان يظهر دعوة النبي في زمانه ولا بد في النبوة غيبه ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمعقب لدعواه لانه يعلم تلقفه بدعواه ولا نه لاحله طهره كاذب عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسألة الخامسة** في الكرمات **قال**

وقصة مريم وغيرها تطع جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا مذهب جماعة من المعتزلة الى المع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اطهار الكذابين ودوره اول الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدلوا بقصة مريم انها ايدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة اصف كالاجار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الامة عليهم السلام وحل المانعون قصة مريم على انه ادها ص ليعسى قصة اصف على انه معجز سليمان مع بلقيس كانه يقول ان بعض اناسي يقدر على هذا مع عجزه عنه ولهذا اسلمت بدل الوفا على معجزاته وقصة علي على نكلمه معجزات النبي **قال** ولا يلزم حرج عن الاعجاز ولا التفور ولا

عدا التميز ولا ابطال دلالة ولا العمومية **اقول** هذا وهو استدلالها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لو كان ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكرام لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غير لان الغرض هو سرهم واذ ذلك بلغت في الكثرة الحرج بها عن حد الاعجاز والحوايب المنع على لما زمنة لان حرجها عن حد الاعجاز وجب فيه ونحن انما نحور ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات الفتح فيحوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الحرج بها عن الاعجاز الثاني قالوا لو كان ظهور المعجزة على غير النبي لزم التفسير

ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم يعطى جواز اظهار المعجزة  
على العكس

عن الانبياء ادلة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هو مقدر  
ولهذا قالوا اكبرهم وليس بنوع ما كل احدهما موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب  
المنع من ان يخطا مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد كان مقدر  
اعظم وكما لا يدرك الا هاتين مع ظهوره على جماعة من الانبياء كما لا يلزم الا هاتين مع ظهوره على  
الصالحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بطريق الا بانه والتخصيص وفشره فاضى القضا  
بان المعجزة يدل على غير النبي عن غيره اذا الامة تتشاركون له في الاضائية ولو ازمها فلو لا المعجزة  
لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة واقتراح  
دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من متساوية غيره له في المعجزة مشاركة له  
في كل شيء الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعى النبوة والتالي  
بطا لمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير ضرورة النبوة يعني اختصاصها به لا يظهر  
الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيطل دلالة اذ لا دلالة للعامة على الخاص وجواب المنع من  
الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تخص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان  
يدعى النبوة او لا فان ادعاهما علمنا صدقه فاذا اظهار المعجزة على يد الكاذب ببيع عقلا وان لم يدع  
النبوة لم يحكم بدوته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت  
الدعوى النبوة دللت المعجزة على تصديق المدعى في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخاسر قالوا  
لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر  
بالشيع والخوع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن اثما  
نجوز اظهاره على مدعى النبوة او الصلاح اكرامه وتعظيمه وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال  
ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص **أقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا  
الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص والاجاعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف  
على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور  
ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم  
الاجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة قال وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم يعطى  
جواز اظهار المعجزة على العكس **أقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار  
المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهار الكذابين واستدل المصنف بالوقوع على الجواز كما نقل

ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يحل لشريعة وطهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

صلى الله عليه  
والربدال على  
نؤمن بالتدريج  
مع الاستماع  
وتوفر الدواعي  
يدل على الادعاء  
والمقوله  
متواتر  
المعجزات  
البعثة

عن مسيلة الكتاب لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا الاعور فقرأ الله عليه  
الذامية فدعا الاعور فذهب عنه الضميمة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما حمل الله تعالى عليه النار  
بردا وسلاما قال عند ذلك نمرود اتما صارت النار كك هيبتة متى فجاءته ناره في تلك الحال  
فاحترقت لحيته لا يقال الا يكفى في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهار المعجزة على  
العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا لا انا نقول قد يتضمن المصلحة اظهارا على العكس  
اظهار التكذيب في الحال بحيث تنزل الشك لتجوز ان يقال تاخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون  
لمصلحة ثم يوجد بعد وقت اخر فلا يحصل المحرم الثام بالتكذيب المسئلة السادسة في وجوب  
البعثة في كل وقت قال دليل الوجوب يعطى العمومية **أقول** اختلاف الناس هنا  
فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت  
المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان  
من شرع نبى وقال الشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم يتكبرون الحسن والقيح العقليتين  
وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى  
العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثة زجرا عن  
الفساح وحشا على الطاعة فيكون لطفا ولا نية تنبيه الخافل وازالة الاختلاف ورفع الطرح  
والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال  
ولا يجب لشريعة **أقول** اختلاف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبى لتأكيد ما العقول  
ولا يجب ان يكون له شريعة وقال نوهاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا شريعة لان العقل كاف في  
العلم بالعقلية فالمعزة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة  
بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر  
في بحرهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واجتبه ابو علي ان يجوز بعثة النبى بعد نبى لشريعة  
واحدة وكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما في العقول **المسئلة الثامنة** بعثة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه  
واله قال وطهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله الربدال على

نبوته والتدريج مع الاستماع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معاه متواتر من المعجزات  
بعضه **أقول** لما فرغ من البحث في النبوة مطا شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام  
والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلهو

بشرع معجزة نبينا

الأول أن القرآن معجز وقد ظهر على يده أمّا ١ عجز القرآن فلا تترشحى به مصحاء العرب لقوله ما تواتر  
 من مثله ما تواتر بسور مثله معجزات قل لمن احتمت لا نسج الحسن على أن ياتوا بهذا القرآن  
 لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا أو التحدى مع امتناعهم عن الايتان بمثله مع تواتر الدواعي  
 عليه اظهار الفصل وابطال الدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة  
 ظهوره على يده فالتواتر المتأنياته يقل عنه مخزات كثيرة كينوع الماء من بين اصابعه حتى اكفى الحلق  
 من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكوثر ماء بئر الخديجة لما استسقاء اصحابه بالكمية و  
 وتشف البئر ودفع سهمه الى البراء بن عاديث امره بالترول وعمره في الشتر فغزوه فتكثر الماء في الحال حتى  
 خيف على البراء من العرق وتعل عليه لسلا في يثر فوم شكوا اليه دهاب ماءها في الصيف حتى اضر  
 الماء الرأله منها فبلغ اهل اليمامة ذلك مسا لوامسيلة لما قل ماء نهرهم ذلك فتقل فيها مذ هب الماء  
 اجمع ولما نزل قوله تعالى واند رعبه تلك الاقربين قال لعلي سق فخذ شاة وحشى بعض من لبن وادع  
 لي من بني ابيك بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكوا حتى شبعوا ما يرى  
 الا اثر اصابعهم وشربوا من العسل حتى اكثفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلا قال  
 ابو لهب كذبا يسبحكم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعلى مثل ما فعلت ففعل مثل  
 ذلك اليوم لثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي افعلى مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك  
 في اليوم الثالث فباع عليا عليه السلام على الجاهل فبعده ومناعبه وبيع له حابر بن عبد الله عناقا يوم  
 الحندق وجره صاع شعيرة فدعا عليه لسلام فقال انا واصحابي فقال لهم فوجاء الى امراته واجبرها  
 بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقال هو  
 اعرف بما قال فلما جاء عليه لسلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا عناق في الشور وصاع من شعيرة  
 خبزها فقال افعدا اصحابي عسرة عشرة ففعلوا واكوا كلهم وسبحوا في كعبه وشهدا لدن بالرشا  
 فان رهبان اوسكان يرعى عنما له فجاء ذئب فاحد شاة منها فضعي نحوه فقال له الذئب العجب من احد  
 شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء الى النبي واسلم وكان يدعى كل الذئب تعل في عين علي  
 عليه لسلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعاه بالان يصرف الله تعالى عن امره والبرد وكان  
 لباسه في الصيف الشتاء واحدا واسق له القصر دعا الشجرة فاجاته وجاءه نرجسا لا رضى من غير حاجب  
 ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عبد الجند فان اتخذ له منبرا فانقل اليه فحق الجند اليه  
 حينئذ لما قهر الى ولدها فالتمس فمكن وانجر بالنيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل





٢٠١ وقد وقع جبره على نوع بعض ما أحل لم تقدموا وجباحتان بعد تاحرته وجم الجمع بين الاختين وغير ذلك

وجبرهم عن موسى  
بالتأيد مختلف  
ومع تسليمه  
بدل على المراد  
قطعا والسقم  
يدل على عموم  
سنة عليه السلام

قالوا لأن النسخ مطلق لأن النسخ لو كان مصلحيه فتح انتهى عنه وإن كان مفسدة فتح الأمر به وإذا  
بطل النسخ لم يبق القول بدوام شرع موسى عليه السلام فتقر بالحجاب أن يقول الأحكام مبسوطة بالمصالح والمفاسد  
تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فحار أن يكون الحكم المعين مصلحيه لعموم رويها  
يؤمر به ويكون مفسدة لعموم رويها أن يؤمنه عن غيره **قال** وقد وقع جبره على نوع بعض  
ما أحل لم تقدموا وجباحتان بعد تاحرته وجم الجمع بين الاختين وغير ذلك **أقول** هذا تأييد  
لا طال بول اليهود المانع من النسخ فانه بين ألا جواز وقوعه وهما بين وقوعه في شرعهم ذلك  
في مواضع منها أنه قد جاء في التوراة أن الله تعالى قال لا دم ودموا عليهم لسلامة قد أجت لكما كمالا رب  
على وجه الأرض كانت له نفس حية وورديها أنه قال لروح عليه لسلامة مخرج من الحيوان كمالا  
كذا من الحيوان كمالا فخرهم على نوح عليه السلام بعضنا أباحه لا دمومها أنه أباح نوحا تاحير الحنن إلى وقت  
الكنز وجره على غيره من الأنبياء وأباح إبراهيم وأحيمر حنن ولده اسمعيل إلى حال كره وجره على موسى  
تأخير الحنن عن سنته أيام ومها أنه أباح آدم وجم الجمع بين الاختين وجره على موسى **قال** وجرهم  
عن موسى بالتأيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **أقول** أن جماعة اليهود أخذوا  
عقلا وقوع النسخ ومساو من نسخ شريعة موسى وقتلوا بما روي عن موسى عليه السلام أنه قال أنتكوا  
بالسبب بئنا والتأيد بدل على الدوام ودوام الشرع بالسبب يعني القول بنسبه محمد صلى الله عليه  
والمراد بالحجاب من وجه الأول أن هذا الحديث مختلف ولسا إلى أن الرواية الثالثة لو سلمنا بنقله لكن  
اليهود انقطع نواتهم لأن تحت نصر استاصلمهم وأفناهم حتى لم يسبق منهم من يوثق بنقله الثالان  
لفظة التأيد لا تدل على الدوام قطعا فأنها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العدد أنه  
يستخذم ست سنين ثم يعرض عليه لعنق في السابعة فإن إلى لعنق نقب ذنه واستخذم راداً وموضع  
أخر يستخذم خمسين سنة ودمر في البصرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة إذا تم انقطع بعد  
بها وفي التوراة فربوا إلى كليوم حروف غدة وحروف عسيرة من المغارب قرها ما دأبما اختار  
لهم وانقطع بعدتهم به وإذا كان التأيد في هذه الصورة لا يدل على الدوام انقضى دلالة ما قطعها  
واقصى ما في الباب أنه يدل ظاهر الكثر طواهر الالفاظ قد يترك لوجود الأدلة المعارضة لها **قال**  
والسمع يدل على عموم نبوة غيره **أقول** ذهب قوم من القصار إلى أن محمد صلى الله عليه  
والمرموش إلى العرب خاصته والسمع يكذب فوهم هذا قال الله تعالى لا نذكره من بلغ وقال تعالى  
وما أرسلناك إلا كافة للناس وسورة الحق تدل على بقاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعدت إلى

وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها

المقصد الخامس

في الامامة

الامام لطف

يجب نصبه

على الله تعالى

تحصيل العرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلناك من قبلنا بالبينات الا بالبينات لا استبعاد في ذلك بان يتوهم خطابه لمن لا يفهم لغته مرجم وليس في الاية اشارة الى ما ارسل رسولنا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبرنا به ما ارسله الالسان قومه وخوفا حتى القضا في يا حوج وما حوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كالجهنم المفسدة في الارض الثاني ان يكونا مكلفين وقيل لغتهم دعوتهم عليه السلام بان يقولوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السدة وخوفا بعض الناس ان يكون بعض البقاع من لم يبلغه دعوتهم عليه السلام فلا يكون مكلفا شرعية وعشكان المار بدلكا كان عدم تكليفهم مطسوا بلفظهم بعد ذلك لا يقدح ام لا فهو باطل قطعاً لما بيننا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حقيق **قال** وهو افضل من الملائكة

وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها **اقول** اختلاف الناس هنا قدس كثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون منهم وجاعة الا وابل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجه ذكر الملائكة فيها وجهان للاكتفاء به وهوان الانبياء قد وجد بهم القوة الشهوية والقوة العصبية وسائر القوي الحساسة كالحيوانية والوهية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية سيما حتى ان اكثر الناس يلجئ الى قوة الشهوة والعصبية لوهيم بترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يرفعون قوى طبايعهم ويعلمون بحس مقتضى قوائهم العقلية ويعرضون عن الشهوة والتمتع وغيرها من القوي الحسائية فيكون عباداتهم واعمالهم استق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى اذا كانت عباداتهم استق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال العرفا وهما وجه اخر من الطرفين ذكرناهما في كتاب نهايه المرام **قال** المقصد الخامس

في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيل العرض **اقول** في هذا المقصد مسائل **المسئلة الاولى** في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة وجاعة من الخوارج الى نفى وجوب نصب الامام وذهب الباقر الى الوجوب لكن اختلفوا في الجبا بيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعنا اعتقادا وقال ابو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلاً ثم اختلفوا في الامامة ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقل واستدل البعض على وجوب نصبه على الله تعالى

خبرنا

والمعاسد معلومة الانتفاء والمحصر اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطفاً وعدمه متما

بان الامام لطف واللطف واجب ما الصريح فمعلوم للعقلاء اذ العلم الصوري حاصل ما  
لعقلاء حتى كان لهم رئيس يبرهن عن التعاليل التي ما من يصدهم عن المعاصي يبعدهم ويحثهم على فعل الطاعات  
ويبعثهم على النجاسات والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يفتقد  
فيه العاقل واما الكبري فقد تقدم بيانها **قال** والمعاسد معلومة الانتفاء والمحصر اللطف  
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطفاً وعدمه متما **اقول** هذه اعتراضات على  
دليل اصحابنا مع اسارة الى الجوابات عنها الاول قال المجاليف كون الامامة قد اشغلت على وجه  
اللطف لا يكتفي بوجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجوبها لغيره على الانتفاء المعاسد  
في طينتنا انما في حقها تعالى فلا يكتفي بوجوبها لغيره على الانتفاء المعاسد ولا يكفي الطن ما انتفاء  
فلم لا يجوز اشغال الامامة على منسدة لا فعلها فلا يكون واجبه عليه تعالى الجواز ان الفاسد معلوم  
الانتفاء عن الامامة لان المعاسد محصورة معلومة اذ لا يجب عليها اجناسها اجمع وانما يجب  
اجناسها اذ علمها الا التكليف بغير العلوي الى تلك الوجوه فتغيب عن الامامة فيبقى وجوب اللطف خاليا عن المفسدة  
فيجب على شريك انتفاء المفسدة لو كانت لا رتبة للامامة ليرتفع عنها والتالي باطل قطعا لقوله تعالى جاعلك للناس اماما  
وان كانت مفارقة جازا انتفكا كما عرفت فيجب على تقدير الانتفكا الثاني قالوا الامامة انما تجب لو اختصر اللطف فيها  
فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة للطبقة فلا يجب على  
التعين والجواب ان المحصر اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلحق العقلاء في كل  
زمان وكل منع الى بضع اربو ساء دفعا للمعاسد التي تنسب من الاختلاف الثالث قالوا الامامة انما  
يكون لطف اذ كان مقتصرنا بالامر والحق وانهم لا يقولون به فما تعتقدونه لطف لا تقولون بوجوبه ما تقولون بوجوبه  
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفسه لطف بوجه احدها انه يحيط الشرايع ويحرمها عن الزيادة  
والتقصا وتاثيرها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام ويجوز انقياد حكمه عليهم في كل وقت سبب  
لردعهم عن الفساد ولتربيتهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفهم لا سلكا لطف  
وذلك لا يتم الا بوجودهم فيكون وجود نفسه لطف او تصرفهم لطف اخر والتحقيق ان بقول لطف الامامة  
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتكليفه بالقدرة والعلم والنصر عليه باسمه ونصير  
وهذا قد فعل الله تعالى منها ما يجب على الامام هو تحكيمه للامامة وقوله لها وهذا قد فعله الامام منها  
ما يجب على الرعية فهو سبيل الهدى والنصرة له وبقوله وامره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية مع اللطف  
الكامل فيهم لا من الله تعالى لا من الامام المستعمل في الشا نيته فان الامام يجب معصوما

وامتاع الشيوخ بعظمته ولا تحافظ للشع ولوجوب الانكار عليه لوقاد على المعصية فيضاد امر الطاعة

ديتوت الفرض  
من نصيبه ولا  
مخطاا در  
عن اقل العوا  
ولا ينافي العصم  
القدس

**قال** واقتناع الشر يوجب عصمته ولا تـ حافظة للشرع ولوجوب لا كـار عليه لو اقدم على المعصية فصلاً  
امر الطاعة وهو الغرض من نصبه لا لخطا ودرجة عن اقل العوام **اقول** ذهب الامامية  
والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوماً وحالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك  
وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوماً لزم التشاك والتالى باطل فالمقدمة مبينة الشريعة ان  
المعصية لو وجب نصب الامام هو تنجز الخطأ على الرعية ولو كان هذا المعصية ما يتاى حق الامام  
ان يكون له اماماً اخر وبما او يمتد الى امام لا يجوز عليه الخطأ مكن هو الامام الاصلى الثانى  
الامام حاط للشرع فيجب ان يكون معصوماً اما المقدمة الاولى فلان الحافظة للشرع ليس هو الكفا  
لعدة احاطة بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك يصاد اجماع الاثرة لان كل واحد منهم  
على تقدير بعده المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالجميع كك ولان اجماعهم ليس له لذة ولا الاثمة  
ولا الامارة اذ تمتع اتفاق الناس في سائر القاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عند انفا  
على اكل طعام معين في وقت واحد ولا لها فيكون باطلاً ولا القاس لطلان القول به على ما ظهر  
وصول لفقة وعلى تقدير تسليمه فليس يحافظ للشرع بالاجماع ولا الرواة الاصلية لانه لو وجب لمصيرها  
لما وجب لعنه الانبياء والارجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام ولو جاز الخطأ عليه  
لم يبق وثوق بما تعبد بالله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض للعرض من التكليف هو الاثمة  
الى ما اد الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخطأ لو حبل لا كـار عليه ذلك يصاد امر الطاعة لم يقوله  
تعالى طيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لم نقص العرض من  
نصب الامام والتالى باطل فالمقدمة مبينة الشريعة ان الامام انما تنافيا الاثمة واقتمال وامره  
اتباعه فيما يفعل فلو وقع المعصية منه لم يجب شئ من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو  
وقع منه المعصية لم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى في عقابه  
دوايه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل جالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً **قال** ولا ينافي  
في العصمة القديمة **اقول** اختلف لقائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتكبر من فعل المعصية  
ام لا فذهب قوم منهم الى عدم عتقهم من ذلك وذهب الآخرون الى عتقهم منها اما الاولون ففهم من  
قال ان المعصوم محض في بدنه او نفساً بخاتمة فتعصى امتناع اذ امره على المعصية ومنهم من قال ان  
عصمة هو القدرة على الطاعة وعدة القدرة على المعصية وهو قول في الحسين البصرى واما الآخرون  
الذين لم يسلبوا القدرة ففهم من فسرها بانه الامر الذي يفعل الله تعالى بالبعد من الاطاعة المقررة

وفتح تقديم المفضول معلوم ولا ترجح في المساوي العصمة تقتضي النص وسيرون عليه السلام

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدر على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالحاء ومنهم من فسرها  
بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المتكبر واخرون قالوا العصمة لطف يفعل الله تعالى بها لئلا يكون  
معدداً الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واساس هذه اللطفا مورارها احد ما ان يكون لنفسه  
اولد من خاصية تقتضي ملكه ما نعت من الفجور وهذه الملكة معايرة للفعل الثاني ان يحصل العلم بمقتضى  
المعاصي ومناقاة لطاعات السالك ما كسد هذه المعلوم متتابع الوحي الالهام من الله تعالى الرابع  
مؤاخذته على ترك الاولي بحيث يعلم انه لا يتحرك مهملاً بل يصبر عليه الامر في غير الواحد من الامور في  
فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوماً والمطاع احقار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا  
القدرة بل المعصومة قادراً على فعل المعصية والالما استحق المدح على ترك المعصية ولا التواكل بل  
التواكل العقاب في حقه مكان حاجباً عن التكلم في ذلك ما طلل بالاجماع وما انتقل في قوله تعالى قل  
انما انا بشر مثلكم يوحى الي المسئلة الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره  
**قال** وفتح تقديم المفضول معلوم ولا ترجح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل  
من رعيه لا ناه اما ان يكون مساوياً لهم وانقص منهم وافضل والتاكت هو المطاوعة الاول محال  
لانته مع التساوي يستحيل ترجحه على غيره بالامامة والثاني اصباح لان المفضول يفتح عقلاً نقده  
على الفاضل وبذل عليه يصح قوله نعم ان يهتد الى الحق الحق ان يتبع من لا يهتدي الا ان يهتد فما لكم  
كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والتجاعة جميع الفضا  
النفسانية والبدنية المسئلة الرابعة **ابعتز** وحب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي  
النص وسيرون عليه السلام **اقول** ذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون معصوماً  
عليه قالوا العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالوا الزيدية بتعيين الامام  
بالخلق والدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختار اهل الحل والعقد الدليل  
على ما ذهبنا اليه رجحان الاول نافعاً بدينا انه يجب ان يكون الامام معصوماً والعصمة امر خفي لا  
يعلمها الا الله تعالى فمن كان يكون نصير من قبله تعالى لا انه العالم بالسر دون غيره الثاني ان السببي  
صلى الله عليه واله كان استوفى على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشده الى ارشاده  
ولا نستلها الى الخليفة هذه كما ارشدكم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة هددت بغير غيرها من الوقايح  
وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه  
حاله كيف ينسب ليراهما لمتروعه ارسادهم في اجل الاشياء واسماها واعظمها قدرا واكثرها

مجب انضبط الامام

من معصوم

وما يختصان بعلي عليه السلام والنص الحكي في قوله سلوا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدك وغيرهما

ولقوله تعالى  
انما وليكم الله  
مجمع  
على  
وجنان الامام  
ورسوله الاية  
وانما اجتمعت  
الاوصاف على  
جنان

حايلة واشد حاجة اليها وهو المقتول لا مورد بعد فوج من سيرته عليه السلام نصبا ما بعد والنص عليه  
وتعريفهم اياه وهذا برهان على المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل على  
الطالب قال وما يختصان بعلي عليه السلام اقول العصبة والنص يختصان بعلي اذ الامة  
بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بطلان قول الاول فالحصر الحق في قول  
المعروف الثاني وكل من استزطها قال ان الامام هو علي قال في النص الحكي في قوله سلوا عليه بامرة  
المؤمنين وانت الخليفة بعدك وغيرهما اقول هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص  
الحكي من رسول الله صلى الله عليه واله في مواضع وتواترت برالامامية ونقلها غيرهم نقلا شايعا ذاب  
مها انه لما ازل قوله تعالى وانه رغبنا لك لا قرب من امر رسول الله اما طالبان يصنع له طما ما  
بي عبد المطلب فقال لهم انكم يوادرني ويعلمني فكن احب وخليعي من بعدي ووصي فقال علي انا اما بعد  
واوزارك فقال رسول الله هذا احب ووصي وخليفتي بعدك ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له وبقول له  
استأخي ووصي وخليفتي بعدك وقاصي ديني ومها انه لما اخي بين الصحابة ولم يخلف سوى علي عليه السلام  
فقال يا رسول الله صلى الله عليه واله جيسر بين الصحابة دني فقال له عليه السلام لم تر ان تكون اخ  
وخليفتي من بعدي واخاينيه ويديه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه واله تقدم الى اصحابه ما سلوا  
علي عليه السلام بامر المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المؤمنين وفائدا للناس المحمدين  
قال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى كرها المالحف الموالفة  
الى ان بلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت  
الاوصاف على اقول هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين  
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكون والاستدلال هذه الانية يتوقف على مقدما  
احديهما ان لفظة انما للحصر يدل عليه المفعول والمعقول ما المنقول فلا جماع اهل العربية عليه اما  
المعقول فلان لفظة ان للاشارة وما للنفي قبل التركيب فيكون كل بعد التركيب عملا بالاستصفا  
والاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردها على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنهي الى  
المذكور للاجماع ففي العكس هو صرف الاثبات الى المذكور والنهي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان  
الولي يفيد الاملية بالتحريف الدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان والي من لا ولي  
له وكقولهم والي الدم والاميت وكقوله انما امرأ نكت بغير اذن وليها فنكاحا ما طل لثا لثا ان الامر  
بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص بعضهم ولا ية لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمولي

ولحديث الغدير المتواتر وحديث المنزلة المتواتر ولا استحلافه على المدينة فيعمم للاجماع

واذا انتهت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من حضر بها بعض المؤمنين قال انه على وصيها الى غير خرق للاجماع ولا نه عليه السلام ما كل المراد وبعضه للاجماع وقد بينا عند العمومية فيكون هو كل المراد ولا ان المفسرين تفقوا على ان المراد بهذه الآية على انه لما تصدق بحاجه حال ركوعه زالت هذه الاثيرة ولا خلاف في ذلك قال **ولحديث الغدير المتواتر اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الستة على بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واصبر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى يفيد الاول لان مقدمة الحديث يدل عليه لان عرbaugh للفتة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى لنا ومحمد اي اوليهم وقول الاصل باصحة مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبدى الاول في تدبير والتصرف فيه لا فيها مشقة بين معانيها هذه هنا الاول ولا نرا ما كل المراد وبعضه لا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقه فيه ولم يثبت رادة غيره قال **ولحديث المنزلة المتواتر اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال له انت مولى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقوات المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وتقرير الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة منقبة هنا للاستثناء المسترطاب بالكثرة وغير العموليس بمباد للاستثناء الخرج ما لولاه لوحده كالعبد والاصل عند الاستثناء لا نقابل بالكثرة من دون العمول لعديهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازلة الخلافة بعد الوفا لشوقها له في جوده قال **ولا استحلافه على المدينة فيعمم للاجماع اقول** هذا دليل على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله استخلفه على المدينة ورجع المنافقين بامير المؤمنين فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني اشتغالاً وتحزناً فقال عليه السلام كذبوا انما خلفت لما تركت ورأى قرأني فارجع يا خليمي ان لا ترضى يا علي ان تكون مولى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفة على المدينة في تلك الحال ولم يعزل قبل موته ولا بعده استمرت ولا يتبعها فلا يكون غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافة علي غيرها للاجماع فثبتت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي عليا عليه السلام لاجماعه على المدينة وعلي غيره ومع ذلك ليسوا بمنتهى كمالنا نقول ان بعضهم عزل عليا

ولقوله مات اخی ووصی وخليفتی من بعدی وقاضی بنی بکسر الدال ولا تہ افضل وامامہ المفضول بحجة عقلا ولطهور

والماتون لم يصل احد بامامتهم قال ولقوله مات اخی ووصی وخليفتی من بعدی وقاضی بنی بکسر الدال قول هذا دليل احو على امانة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال مات اخی ووصی وخليفتی من بعدی وقاضی بنی بکسر الدال وهذا نص صحيح في الولاية والخلافة على ما تقدم قال ولا تہ افضل وامامہ المفضول بحجة عقلا قول هذا دليل احو على امانة علي وتقريره افضل غيره على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقدم المفضول على الفاضل قبح عقلا وللمسمع على ما تقدم قال ولطهور المعجزة على يده كقوله باب جبريد مخاطبة العباس ودفع الصخرة العظيمة عن القليحانة الحسن ورد الشمس غير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا قول هذا دليل احو على امانة امير المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يده معجزة كثيرة وادعى الامامة بدون غيره فيكون صادقا اما المتقدم الا لما تواتر عنده انه فتح باب جبريد عن اعادته سبعون رجلا من استدانوا قوته وحاطبه العباس على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكا الجح استكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم بحفر اقربا من دير يوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن حملها فحملها فحملوها مسافة بعيدة فظلم الماء عشرة بواتر اعادها فحملها صاحب الديار واسلم فسل عن ذلك فقال لي هذا الذي روي قال هذه الصخرة ومضى فقبله ولم يدركوه واستشهدوا معه بالسام وحارب مع الحسن وقتلهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الصوء بالنبي تحت صادرا الى بي المصطلق ردت الشمس لمرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المتقدم الثانية فظاهرة مقولة بالنوازان لا يشك احد في انه ادعى الامامة بعد رسول الله قال يسبق كرم غيره فلا يصلح للامامة فتبعين هو اقول هذا دليل احو على امانة علي وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس والي بكر كما باكر من قبل ظهور النبي فلا يصلح للامامة لقوله تعالى لا يزال عبيد الظالمين والمراد بالعهدة هذا الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم قال ولقوله تعالى قم وكو نوا مع الصادقين اقول هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين او المعصومين منهم لا يتحقق ذلك الا في حق المعصومين لا يعلم صدق ولا معصية علي بالاجماع قال ولقوله قم واولي الامر منكم اقول هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اطعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاطاعة والى الامر بالامر بالامر من المعصومين اذ غيرهم لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع المسئلة الساكنة في الادلة الدالة على عدم امامة غيره على قال ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

المعجزة على يده  
كقوله باب جبريد  
ومخاطبة العباس  
ودفع الصخرة  
العظيمة عن  
القليحانة  
الحسن ورد  
الشمس  
وعنه ذلك  
والامامة فيكون  
صادقا وليس  
كفر غيره فلا  
يصلح للامامة  
فتبعين هو  
ولقوله تعالى  
كونوا مع الصادقين  
ولقوله قم واولي  
الامر منكم  
غير علي غير صالح  
للامامة  
لظلمهم لتقدم



كفرهم أقول هذه أدلة تدل على أن غير علي لا يصلح للإمامة الأولى أن بابكر وعمر بن الخطاب قتلوا  
 النبي كما وكفر فلا ساله أئمة الأئمة وقد تقدمت قال وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى  
 في منع ارت رسول الله بحجرواه أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة وتقريده أنه  
 خالف كتاب الله تعالى في منع ارت رسول الله ولنفوت فاطمة واستند إلى حجرواه هو عن النبي في قوله  
 نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموما الكتاب يدل على خلاف ذلك وأما قوله  
 روت سليمان داود وقوله في قصة زكريا روى روت من آل يعقوب ينادي هذا الحجرة قالت له  
 فاطمة عليها السلام ارت أبائك فلا ارت أبير لقد حدث شيئا فرئيا ومع ذلك فهو خبر واحد لم  
 يعرف من أحد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب المعروف المؤثر وكيف من رسول  
 هذا الحكم لغير روتة ويخصيصه عن يرنه ولو كان هذا الحديث صحيحا أعداه لعل لم يمسك أمير المؤمنين  
 سيف رسول الله ونجليه عما تروا نزع العباس عليا بعد موت فاطمة ولو كان هذا الحديث صحيحا  
 عندهم لم يجز لهم ذلك رد روتان فاطمة قالت يا أبا بكر انت رسول الله أم ورنه أهله قال  
 بل ورت أهله فقال ما بالهم رسول الله فقال سمعت رسول الله أن الله إذا أطعم نبتا طعمه كان  
 لوطا لا مريده ذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر قال ومع فاطمة عليها السلام مدد كأمع ادعاء  
 مع ادعاء النخلة لها وشهد على ما تروا من صدق الرواج في ادعاء الحجة لهن وهذا رد هاجر بن عبد الله  
 أقول هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعده صلاحية للإمامة وهو أنه أظهر العصب على أمير  
 المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لأنهما ادعت مدكا وكرت أن التي يحملها أياها لم يصدقها  
 في قولها مع أنها معصومة ومع علمها بأنها من أهل البيت واستشهدت عليا وأباها مع رجل أو امرأة  
 مع امرأة وصدق الرواج التي في ادعاء أن الحجة لهن ولم يجعل الحجة صدقة ولما عفر عمر بن عبد العزيز  
 كون فاطمة مظلومة رد على أولادها مدكا ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي أن يكرامها  
 فدكا ابتداء لولم تدعه وبطيها أياها ما ليراث قال واوصت أن لا تصلي عليها أبو بكر فثبت  
 ليلا أقول هذا رد آخر على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة لما حضرتها الوفاة وصت أن لا يصلح  
 عليها أبو بكر غيظا عليه ومعا ليعن بواب الصلوة عليها ودفنت ليلا ولم يعلم أبو بكر بذلك واخفى  
 قبرها لئلا يصلح على القبر لم يعلم بقبرها إلا أن قال لقلوا قياوني فليست بخيركم وعلى فكم أقول هذا وجه آخر للطعن  
 على أبي بكر وهو أنه قال يؤسفني أني فليست بخيركم وهذا الخبر أن كان حاشا ليصلح للإمامة لأمره فبعد ذلك  
 مع وجوب أن لا يمكن حقا فند صلوة لأمه اطهر قال ولقولهم أن لرشطانا نيزه أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية للإمامة

النخلة لها  
 وشهد على أبي بكر  
 وصدقا لروا  
 في ادعاء الحجة  
 لهن وهذا  
 رد هاجر بن  
 عبد العزيز  
 واوصت أن لا  
 يصلح عليها  
 أبو بكر مدد  
 ليلا ولقوله  
 أقبلوني فليست  
 بخيركم وعلى  
 فكم ولقولهم  
 لرشطانا  
 يعترض

ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله شرها فجاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستحالة

وهو قول ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدعي اعتراض الشيطان له في كبر من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة **قال** ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله شرها فجاد الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل اخري دل على الظن بغيره لان عمر عدهم كان اماما وقال في حصه كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله المسلمين شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه مي عمر ان بيعة كانت خطأ على غير الصواب ان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والخطئة **قال** وشك عند موته في استحقاقه للامامة **اقول** هذا دليل اخري دل على عدم امامة ابي بكر وهوانه قال لما حصرته الوفاة ليتي كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا ليتني في ظل بنى ساعدة ضربت يدك على يد احدا من الرحلين فكان هو الامر وكنت لو برود هذا كله يدل على تستكبر في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها واتركه يرى ان غيره ادلى بها **قال** وخالف الرسول في الاستحالة عندهم وفي توليته من عزله **اقول** هذا

ظن اخري في ابي بكر وهوانه خالف الرسول في الاستحالة عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فبأن يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الظن وايضا فانه خالف النبي في استحلاله من عزله النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يول عملا سوى انه بعث في خيبر رجع منهزماء وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة ولست علينا قاضيا غليظا **قال** وفي الخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد

اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخري دل على الظن في ابي بكر وهوانه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب عثمان في تسمية جيش اسامة لانه قال في حال مرضه حال البعد حال فقد واحيى اسامة وكان التثنية في جيشه وفي جملة من يجب التقوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان عرضوا لتنفيذ من المدينة بعد التثنية عنها بحيث لا يتوابع على الامامة بعد موت النبي لهذا حصل التثنية في الجيش ولم يحصل عليا معه وجعل النبي اسامة امير الجيش

كان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل الناس **قال** ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا **اقول** هذا ظن اخري دل على ابي بكر وهوانه لم يول النبي عملا في حجة بصرته اصلا سوائه اعطاه سورة براءة وامره بالفتح بالناس فلما قضى الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا وولاه بالفتح بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن

امامه

امامه

ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق راحق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث اجدد

لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعد ولا من لا يؤمن على اداء سورة فصحا نكيف يؤمن على الامانة  
بعد النبي **قال** ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق راحق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف  
الكلالة ولا ميراث اجدد واصطرب في احكامه ولم يجد حاله الا لا اقتصر منه **اقول** هذا طعن اخر في  
ابي بكر وهوانه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت ولها الاول  
فلا نزه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلي بالنار وقد هي النبي عن ذلك  
وقال لا يعذب بالنار الا ريت النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال قول فيها ان  
فان كان صوابا فمن الله فان كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالراي باطل وسالت جدة عن ميراثها  
فقال لها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبي راجع حتى اسال الله واجره المغيرة بن شعبه محمد بن  
مسلم ان النبي اعطاها السدس اضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك دليل  
واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالئ بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضجها  
فلم يجد على الرضا ولا قتله بالقصاص اشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفي فيه الله على  
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم دخوله في جيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين  
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما يوبع ونذر على  
بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا طعن اخر في ابي بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله وقد  
هي الله تم عن الدخول فيه اذن النبي حال حيونه فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع  
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير  
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة واقت جنيينا اسمهم الحسن ولما يوبع ابوبكر سعد  
المنبر فقامت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه قال له الحسن والحسين  
هذا مقام جدنا وليس له اهل ان يحضره الوفاة قال ليتني كنت ركة بيت فاطمة فلم اكشف وهذا  
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر بجمع امارة حامل واخرى بجوته فنهاه على عليه السلام فقال  
عمر لولا على لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يتبع مع الامامة له وهوان عمر ان الير بامارة قد  
زنت وهي حامل فامر بجمعها فقال له على ان كان لك عليها سبيل فكذلك على حملها سبيل فامسك وقال  
لولا على لهلك عمر وامر بامارة بجوته زنت فامر بجمعها فقال له على عليه السلام ان القام مرفوع عن المجنون  
حتى يفيق فامسك وقال لولا على لهلك عمر ومن يخني عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق  
الامامة **قال** وتشكك في موت النبي حتى تلاء عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كلنا

اضطرب في احكامه ولم يجد حاله الا لا اقتصر منه  
يحدثا لادراكه  
اقتصر منه  
ودفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم دخوله في جيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما يوبع ونذر على بيت فاطمة عليها السلام  
اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم عن الدخول فيه اذن النبي حال حيونه فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة واقت جنيينا اسمهم الحسن ولما يوبع ابوبكر سعد المنبر فقامت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه قال له الحسن والحسين هذا مقام جدنا وليس له اهل ان يحضره الوفاة قال ليتني كنت ركة بيت فاطمة فلم اكشف وهذا يدل على خطائه في ذلك  
قال وامر عمر بجمع امارة حامل واخرى بجوته فنهاه على عليه السلام فقال عمر لولا على لهلك عمر  
اقول هذا طعن على عمر يتبع مع الامامة له وهوان عمر ان الير بامارة قد زنت وهي حامل فامر بجمعها فقال له على ان كان لك عليها سبيل فكذلك على حملها سبيل فامسك وقال لولا على لهلك عمر وامر بامارة بجوته زنت فامر بجمعها فقال له على عليه السلام ان القام مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا على لهلك عمر ومن يخني عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة  
قال وتشكك في موت النبي حتى تلاء عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كلنا

لما سمع هذه الآية قال كل الناس ائمة من غيري المحدثات في الحال المانع من المغالات في الصدقات

واعطى ارواح النبي وآله وصحبه وسلم عاشرهم السلافة من حشمتهم في الحجة بآته قصيدته فصل في القسمة مع المعتز وحكمه في السور بصد الصواب في حق كتاب فاطمة عليها السلام

لما سمع هذه الآية أقول هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا للآيات ولا يستحق الإمامة وذلك أنه قال بعد موت النبي والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى يطع الله رجالا ورجلهم فلما تدبره بكونه يقول تعالى إنك ميت وأنتم ميتون ويقول الله ما من مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم قال كأي ما سمعت هذه الآية وقال انبقت يومئذ قال قال كل الناس ائمة من غيري المحدثات في الحال المانع من المغالات في الصدقات أقول هذا طعن آخر وهو أن عمر قال يوما في خطبة من قال في صدقات الله حلفت في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمتعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله أو تميم أحد يمين قطار فقال عمر كل الناس ائمة من غيري المحدثات في السور ومن يستبصر عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة قال واعطى ارواح النبي وآله وصحبه وسلم عاشرهم السلافة من حشمتهم أقول هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطي ارواح النبي بيتا للمال حتى كان يعطي عايشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وواحدة بيتا للمال ثمانين ألف درهم فابكر عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض وضع أهل البيت النخس الذي وجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز قال وقص في الحجة بآته قصيدته فصل في القسمة مع المعتز أقول هذه مطاعن آخر وهو أن عمر غير عارف بأحكام السيرة فقص في الحجة بآته قصيدته وروى سبعين قصيدته وهو يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة وأيضا فصل في القسمة والعطاء والواجب الشؤم وقال معالي كانتا على عهد رسول الله أما انتمي عيما وأعاقب عليهما مع أن النبي تأسف على فوات المعية ولو لم يكن فصل من غيرهما من أنواع الخ لما فعل النبي ذلك وجماعته كانوا قد ولدوا من المعية ولو لم يكن سابقا لبقعة منهم ذلك قال وحكم في السور بصد الصواب أقول هذا طعن آخر وهو أن عمر حال رسول الله عندهم حيب لم يعوض الأمر إلى اختيار الناس وحالف بابكر حيث لم يصح على ما عهدته آتاه طعن في كل واحد من اختياره للشورى وأظهر كراهته أن يتقلد الأمر السنين مئتا كما يقلده حياة فيقلده وحلل الإمامة في ستة فقرات ناقص نفسه لمجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل الأمر من روعوا لاختيار بعدان وصفه بالصعفة ثم قال إن اجتمع أمير المؤمنين وعمان فالأمرها قالا وإن صادوا ثلثة ثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد الاحتجاج من علي وعمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يبدل بها عن أخيه عثمان إن عمر ثم أمر بصرب أعناقهم إن تأخروا عن السيرة ثلثة أيام وأمره قتل من خالفوا لأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوع له قتل علي وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين قال وخوف كتاب فاطمة عليها السلام

ودلى عثمان من ظهره فشق حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اشرارهم بالاموال وحي لنفسه ودفع منه

اشياء منكرة

في حق الصحابة

نضرب ابن مسعود

حتى مات واهرق

مصحفه وضرب

عثمان اخي صليبه

وضرب باذر

ونفاه الى الردية

واسقط القود

عن ابن عمر

الحمد عن الوليد

مع وجوبهما

اقول هذا طعن اخر وهوان ماطة لما طال المارعة بينهما وبين ابي بكر عليه السلام وكنت  
 لها بذلك كتماناً فخرجت والكتاب في يدها فلهما عذرها لها عن سائر ما فقست فقتلها فاحدمها  
 الكتاب خمره ودعت عليه ودخل على ابي بكر وعائشة على ذلك واتقوا على منعهما عن ذلك  
**قال** ودلى عثمان من ظهره فشق حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا **اقول** هذا طعن  
 على عثمان وهوانه ودلى امور المسلمين من طهره من الفسوق والحماة وقسم الولايات بين اقاربه وقد  
 كانهم حذره وقال له ادا وليت هذا الامر فلا تسلط الاني معيط على رقاب الناس وصدق عمر  
 في قوله انه كلهم باقاربه واستعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر من شره كسر وحمل بالناس وهو  
 سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فطهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها ودلى عبد الله  
 بن ابي سرح مصر حتى تطلم منه اهلها وكاتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتبت  
 حمرا وارسى بقتل محمد بن ابي بكر ودلى معاوية الشام فاحدث من الفس ما احدث **قال** اشرارهم  
 بالاموال **اقول** هذا طعن اخر على عثمان وهوانه كان يؤثر اهل بيته واقاربه الاموال العظيمة  
 من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش اربعة الف دينار ربحه ورجعهم بثمان  
 ودفع الى مردان الف الف لاجل فتح ارض قيس ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يعطى الا جاز  
 الى الاقارب **قال** وحي لنفسه **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان حتى احمى لنفسه من المسلمين  
 ومنهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواء **قال**  
 ودفع منه اشياء منكرة في حق الصحابة نضرب ابن مسعود حتى مات واهرق مصحفه وضرب عثمان  
 اصابعه حتى وضرب باذر ونفاه الى الردية **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان ان تكب من الصحابة  
 ما لا يجوز وجوبهم ما لا يضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واهرق مصحفه و  
 انكر عليه قراءته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقر القرآن غصاً فليقرأ بقراءة ابن ام عبد و  
 ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عثمان بن ياسر حتى صار به فتق وكان عثمان يطعن في عثمان  
 وكان يقول قتلناه كافراً واستحضر باذر من الشام لهوى معوية وصر به ونفاه الى الردية مع  
 ان النبي كان مقرها لهؤلاء الصحابة وشاكر لهم **قال** واسقط القود عن ابن عمر والحمد عن الوليد  
 مع وجوبهما **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان كان يسقط الحدود ويعطى لها ولا يقيمها لاجل  
 لهوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل المهرمان بعد اسلامه  
 ولما ولي امير المؤمنين طلبة لاقامة القصاص عليه فلمخفه بمعوية ولما وح على الوليد بن عتبة

وحذلت القحاة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيذته عن بدر واحد

والبيعة على

افضل لكثرة

جهاد وعظم

بلائه في وقايح

النبي باجمعها

ولم يبلغ احد

رجته في غزاة

بدر واحد ويوم

الاحزاب وخيبر

وحين غيرها

حد الشرب راد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين وقال لا يبطل حد الله واما حاضر قال

القحاة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيذته عن بدر واحد

والبيعة اقوال هذا مطاعن اخرون القحاة خذلو اعيان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع

عنه فلو لا علمهم باستحقاق ذلك الا لما سألهم التاخر عن نصرته وقال امير المؤمنين الله

قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وامرهم في الحق

لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت القحاة عليه عيذته عن بدر واحد ولم يتهد بغير الرضا المسئلة

الرابعة في ان عليا افضل الصحابة قال وعلى عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم

بلائه في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد رجته في غزاة بدر واحد ويوم

الاحزاب وخيبر وغيرها اختلاف الناس مهنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان بابكر

افضل من علي وبير قال من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبيد وهو اختيار النظام والي عثمان

الجاسط وقال الزبير والمقداد وسلمان وحارث بن عبد الله وعما وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا

افضل من علي والتابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم

وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاصي القضاة قال ابو علي الجبائي ان مع خبر الظاهر

فعلي افضل ونحن نقول ان الفضائل ما انفسانية او بدنية وعلي كان اكمل وافضل من باقي

الصحابة فيها والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاقل ان عليا كان اكثر جهادا واعظم بلا

في غزوات النبي باجمعها ولم يبلغ احد رجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اقل حرب امت الله

بها المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة

ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعنة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان

شجاعا وسال النبي ان يكفني امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي

من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلاوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الزاية في يد

علي ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللؤلؤ والزاية وكانت راية المشركين مع طلحة بن الربيع

وكان يسمى بكسر الكيبة فقتله علي فاخذ الزاية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد

حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على

النبي فصر يوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهمم الناس عنه سوى علي فظفر اليه

النبي بعد افاقة وقال له اكفني هؤلاء فهم مهمومون وكان اكثر المقتولين من علي ومنها يوم الاحزاب

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع

بعد غلظهم

وقال النبي

افضلكم علي

الفضلاء في

جميع العلوم

واخيرهم علي

بذلك

وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يوم مبارزته والنبي يمينه من ذلك ليظهر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن لهم وعنه بما أمته ودعاه قال حذيفة لما دعى عمر الى المبارزة اجتمع المسلمون عنده كافة ما خلا اهل بيته فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجر من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه واله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنهما في غزاة خيبر واشتهما رجاءه فيها غير خفي وفتح الله علي يديه فان النبي حصر حصيدهم تسعة عشر يوما وكانت الزاية بيد علي فاصابهم رمدا فلم يبق الزاية الى ابى بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهم زمين خافين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لا سلمن الزاية عددا الى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كزار غير فار فقال بعلي اثقوني فقتل به رمدا فقتل في عينه ودفع الزاية اليه فقتل مرجا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفر اظفارهم انصرفوا اخذ يمينه ورجاه اذ رعا وكان يفلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خبير بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلته فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب بن ابي لهب فخرج ابو جرحول فقتله علي فانهزم المشركون واقتل المسلمون بعد ذلك النبي فاقوا العدو وقتل علي اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت الفصلة باجمعها في ذلك لعلي واذا كان أكثر جهادا كان افضل من غيره وأكثر ثوابا قال

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي افضلكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه اخبر هو عليه السلام بذلك اقول هذا هو الوجه الثاني في بيان ان عليا افضل من غيره وهواته اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديد الزكاة في غاية قوة الحد من نشأ في حجر رسول الله ملازمه مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القول لتأمر المؤثر الكامل يكون الفعل أقوى اتم بالخصوص وقد مارس المعاش

ولقوله وانفسنا ولكثرة سخائنه

الالهية من صفه وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا رهاى الى الثاني ان الصحابة كانوا يتنبه  
 الاحكام عليهم وربما اتى بعضهم بالغلط وكاوايراحونه في ذلك ولم يقل انه عليه السلام راح احدا  
 منهم في شئ البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر  
 ان بعض اليهود لقيه فقال له اير الله ته فقال على العرش فقال لليهود حلت الارض منه  
 حيث اختص بعض الامكنة وانصرف عنه مستهزئا ما لا سلام ملقته على فقال ان الله ان الاير  
 فلا ين له الى احوال حديث ما سلم على يده وسئل عن الكلاله والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوصح على الجوار  
 وسئل عن احكام كثيرة فحكيها بصد الصواب فراحه فيها ما على وجه الى قوله كما نقل عن ابن عباس  
 حدة الشرب عن قدامه لما نادى عليه قوله لم يس على الذين امنوا وعملوا الصالحات حناح فيما طموا فقال  
 على الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرمها وامره رده واستاتره فان تاب فاحلله والا فاعلله  
 فلم يدعهم كحجة فامره ٤ بحديثين وامره يرحم محبونه زنت فردة ٥ بقوله رفع القلم عن المجنون حتى  
 يفيق فقال لولا على لهلك عمر ولدت امرأة لستة اشهر ما ربحهما فقال ان اقل الحمل ستة اشهر يقول  
 ثم وفصله في عامين وقوله وحمله وفصله تلمون شهر او امرهم حامل فقال على ان كان لك سسل  
 عليها فليس لك على ما في ظنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيره الثالث انه قال رسول الله  
 في حقه افضاكم على الفضاء يستل العلم وذلك ايضا يدل على افضليته الرابع استناد العلماء باسهم اليه فان النخبة  
 مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان الحسن الاسمر تلميذ في على اجناس  
 المعتزلة وكافة المعتزلة يتسبون اليه ويدعون احد معارهم من اهل التفسير رجوا الى ابن عباس فير وهو تلميذ  
 على والفقهاء تنسبون اليه كالحواج مع بعدهم تنسبون الى اكارهم وهم تلاميذ على النخبة من اهل الحديث  
 وعدة مواضع كقوله سلو عن طرق السماء فاني اعرف بهام طرق الارض قال والله لو كسرت لي الوسادة  
 لحكمت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل  
 الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه السرايع فالحجلة فلم يفعل عن احد من الفضلاء  
 ولا عن غيرهم ما ينقل عن اصول العلم قال ولقوله وانفسنا اقول هذا هو الوجه الثاني  
 الدال على انه افضل من غيره وهو قوله قل تعالى وانذع لئاء نا وائساء كروساء نا وائساء كرو وانفسنا وانفسكم  
 وانفق المعسر من كآفة ان الانساء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة  
 والا نفس اشارة الى على عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسهما واحدة فلم يسق المراد من ذلك الا المساء  
 ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه واله افضل الناس فمساوية يكن ايضا قال ولكثرة سخائنه



على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي وابعدهم واحلمهم

على غيره **اقول** هذا وجه رابع يدل على ان علماء اهل من غيره وهو انه كان اسحق الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله في حقاته حاد فتوته وقوت عياله ومات طويلاً وهو اياهم ملتزم ايام حتى ارسل الله حتى يتم ويطعمون الطعام على حقه مسكناً ويتيمماً واستراضة من مرة اخرى يجمع ما يملكه وقد كان يملك حاربه ودرهم لا غير بمصدق بدرهم ليلاً ودرهم بهم ارا ودرهم ستر ودرهم عدايته وارسل الله تعالى حقه الذين يبيعون اموالهم بالليل في النهار ستر اعداياه وكان يعمل بالاجرة ويصدق بها ويستد على بطر الحجة وشهد له بذلك اعداؤه فصلا عن اوليائه قال معاوية لوملك على دنيا من يرويتا من من لا يقد تروه قل تدبر ولم يحلف شيئاً اصلاً وقال يا بيضاء ويا صفراء عيرتني وكان يكسب بيوت الاموال يصلي بهم مع ان الدنيا كانت سدقته **قال** وكان ازهد الناس بعد النبي **اقول** هذا الوجه الخامس وتقريره ان علياً كان ازهد الناس بعد رسول الله فيكون اهل من غيره بيان المقدم الاول ما نقل بالثواب زعمه انه سيد الانبياء والمرسلين في حاله معرفته الوهد والتسليم منه وتربط احوال الوهابات وذكر مقامات العارفين وكان احتسب الناس ما كلاً ولم يسألوا من شئ من طعام قط قال عبيد الله في رابع دخلت يوماً عليه فوجدوا ما تحتهم فوجدنا من غيرهم صغيراً باسماً موصوفاً فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين كف تحمته فقال جفت من هذا الولدين يلتصق به ريت اسمن وهذا شيء احصى به علي ولم يسألوا غيره غيره ولم ينل احد بعض دبره وكان يعلاه من لصب ويرقع قصير مجلد تارة ويليه اخرى قل ان باله فان فعل فبالملح والخل فان رقي فنبات الارض بان ترقى فبلين وكان لا ياكل اللحم الا قليلاً ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيات وطلو الدنيا ثلاثاً والمقدمة الثانية طاهرة **قال** عبيد الله **اقول** هذا وجه سابع وهو ان علياً كان عباد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستفاد منه ترتيب التواقل والدعوات وكانت حجة كوكبة البعير لطول سجوده وكان يحاط على النافلة حتى انه بسط له بين الصفيين نظاً ليلة الهرب فضلى عليه النافلة والشام يقع بين يديه وصلى الى جوابه وكان يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لا لتقاته بالكتابة الى الله ثم حتى لا يبقى له التقات الى غيره **قال** واحلمهم **اقول** هذا وجه سابع وهو ان علياً كان احلم الناس بعد رسول الله لم يقابل احداً باسائه فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديداً العداوة لعلي وعفى عن عبد الله بن الزبير لما استأسر يوم الجمل وكان يشتم علياً ظاهراً وقال لم تزل الوبي جلا من اهل البيت حتى شت عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدواً له وراكم عايشة وبعثها الى المدينة مع عشرة امرأة عقيب حبهاله وصنف عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى

واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا

الشرعية فنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حل عليهم وقرهم وعلك الشريعة فاراد اصحابه ان ينعوا  
بهم مثل ذلك بهمهم عن ذلك قال انسجو الهم عن بعض الشريعة فحقا لسيوف ما يغني عن ذلك قال  
واشرفهم خلقا اقول هذا وحرثا من وتقريره ان عليا كان اشرفنا لناس خلقا واطلقهم وحمما حق نسب  
عالمى للذعابة مع شدة باسه وهديته قال صغصع من صوحا كان فينا كاحدنا ليل حانت سنة بواضع  
وسهولة قيا دوكتاها مهامة الاسر المربوط للسياق الواف على راسه قال معوية لقيس بن سعد رضى الله  
ابا حسن بلقد كان هتاشا ذافكا هتة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الكاهنة والطلاقة الهية  
من ذي لبدتين قد ستر الطوى تلك هبة التقوى ليس كايها بك طما الشام فيكون افضل من غيره  
حيث جمع بين المنصادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعة وستره باسرة كثرة حروبه قال  
واقدمهم ايمانا اقول هذا وحرثا من وتقريره ان عليا كان اقدم الناس ايمانا دروى سلمان  
الفارسي عن النبي انه قال اولكم ورود اعلى الكوض اولكم اسلاما على بن ابي طالب وقال انس بعث الله  
النبي يوما الانسب واسلم على يوم التثابث وقال رسول الله لفاطمة زوجتك فدمهم ساما واكرمهم علما  
فقال يوما على المنبر يا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم است قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل  
ان اسلم وكان ذلك محض من الصحابة ولم يكن عليه حد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين  
يقول نا اول من صلى اول من امن بالله ورسوله ولم يسقمى بالصلاة الا بنى الله ولا نكر كان في منزله  
رسول الله صه سديدا لاختصاص عظيم الامثال لاوامره لم يخالف قط وابو بكر كان جسيما عنه محابنا  
له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضة على عتي وبالمختص قد نزل بولته وانذر عن غيرك الا فريز لا  
يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لا نقول المتقدمان ممنوعان اما الاولى فلان  
سن علي كان ستة وستين سورا وخمسة وستين والنبي بقي بعد الوحى ثلثة وعشرين سنة وعلي  
بعد النبي نحو من ثلثين سنة فيكون سنة وقت نزول الوحى فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر  
سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله وحدثك اقدمهم سلما واكرمهم علما واما الثانية  
فلان الصبي قد يكون رشيدا كاملا العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا وهذا حكم ابو حنيفة رحمه  
اسلام الصبي واذا كان كذلك على كمال الصبي اما ولا فلان الطباع في الصبي لا يجول على حب الا نوب  
والميل اليها ما عارض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى على قوة كاله واما ثانيا فلان طبايع الصبيان  
مما يطرأ على الامور العقلية والنفسية بلف ملازمة للعب والله هو فاعراض الصبي عما يلائم  
طباعه الى ما ينافيه يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

افضل

وافصحهم لسانا واشدهم وأكثرهم صاعا على اقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولا جاره بالغيب

افضل لقوله والتابون السابقون اولئك المقربون **قال** وافصحهم لسانا **اقول** هذا  
 دليل على شرفه ان عليا كان ابليغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال  
 البلغاء كآفة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صفات البلاغة حتى  
 قال معوية ما سئل الفصاحة لقر بن غيره قال بن بانه حفظت من خطبته مائة حطيرة وقال عبد الحميد  
 يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبته **قال** واشدهم راي **اقول** هذا دليل على شرفه  
 ان عليا كان اسد الناس راي بعد رسول الله واجودهم تدبير واعرفهم تمبير راي الامور ومواقفها وهو الذي  
 اشار على عمر بن الخطاب عن حرب الزوم والفرس بعث نوابه واسار على عثمان بما فيه صلاحه صلاح  
 المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم صاعا على اقامة حدود الله  
**اقول** هذا وجه ثاني عشر تقريره ان عليا كان اكثر الناس حرصا على اقامة حدود الله تعالى رقيب  
 في ذلك احدا ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديدا للسياسته خشيا في ذات الله تعالى رقيب ابن عمر  
 ولا اخاه ونقض دار مغيلة بن جبيره ودار جوير بن عبد الله الجعفي وصلب جماعة وقطع الحوين ولم يلتفت لم  
 يساوه في ذلك احدا من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول**  
 هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى عهدا لرسول ولم يكن احد يحفظه هو  
 اول من جمعه ونقل الجهم ورائه تاخر عن البيعة بسبب استغناء جمع القرآن العظيم وائمة القرية يستند  
 قرائهم اليه كابي عمر بن ابي العلاء وعاصم وغيرهم الا انهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي هو تليد  
 فيكون افضل من غيره **قال** ولا جاره بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر تقريره ان عليا  
 اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل له هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك  
 كاختباره بقتل ذي الندين ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجدوا شوق  
 قيصرو وجدوا على كتفه ساعته كشد المرأة عليها شعر يجذب كفتيه مع جذبها ويرجع كفتيه مع تركها وقال  
 له اصحابه ان اهل التهمرا قد عبروا فقال لم يعرفوا فاجبروه مرة ثانية فقال لم يعرفوا فقال اجذب بن  
 عبد الله الازدي في نفسه ان وجدنا القوم قد عبروا كذنا اول من يقا تلهم قال فلما وصلنا القوم لم يجدناهم  
 واقوا يا اخا الازدي ابايتم لك الامر ذلك يدل على اطلاع علي ما في ضميره واجبر عليه السالك بقتل نفسه في شهر  
 رمضان وبولايتهم الحجاج وانتقامه ويقطع يد جوير بن مسعود رجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في ايام  
 معاوية ويصلب نيم بن العمار على ابعهر بن خريث عاترة عشرة واره الخلة التي يصلب على جذعها وكان  
 كما قال ويدفع قبره فذبح الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطه بوادي القرية فقال لم يموت ولا يموت حتى

واستحابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاحوة ووجوب المحبة

يقود جيش ضلالة صاحب لوائه جيب بن حاررقام رجل من تحت المنبر قال والله اني لك محب وانا  
جيب قال اياك ان تحملها وتحملها فتدخل بهما من هذا الباب اومى الى باب الفيل فلما بشا بن  
زيد عمر سعد الى الحسين جعل على مقدمة خالد وحب صاحب ايتهم فاربها حتى دخل المسجد من باب  
الفيل وقال يوماً على السرسلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا يسألوني عن فئة تصل مأثرة وتهلك مائة  
الانباتكم ساعتها وساقفها الى يوم القيمة فقام السر رجل فقال اخرجه كوفي راسي وخيطني من طاعة  
شعر فقال لقد حدثني خليلي مما سئلت عنه وان على كل طاعة شر في راسك ملكا يلصقك وعلى كل طاعة  
شر في خيبتك شيطان يستفرك وان في ذلك لسخلا يقتل ان رسول الله فلتا كان من امر الحسين  
ما كان تولي قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى فقلها الخالفه الموافق **قال** واستحابة  
دعائه **اقول** هذا وجه سابع عشر تقريره ان علياً كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره  
من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عن في ذلك كما دعا على يمين  
ارطاة فقال اللهم قل لسرا مع ديسر بالذي افاض الله عليه ولا تقبل من دينه ما يستوجب عليك  
رحمتك فاحتلط عقله وانتم العبران وضع اخباره الى معوية فانكروا فقال ان كنت كاذباً فاعني الله بصرك  
فحي قبل اسوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث العديرضه شاذي عشر رجلاً من الانصار  
وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال لا امير المؤمنين  
كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذباً فاصبر به ببياص او بوجه لا يواريه العامة فصا را برص وكثير يد  
من ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوفايع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه  
سادس عشر تقريره انه اظهر منه محرمات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة  
ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان  
علياً كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولا نه كان هاشمياً فيكون افضل لقوله  
ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشاً واصطفى من قريش هاشمياً **قال** والاحوة **اقول** هذا  
وجه ثامن عشر وهو ان بيتاً لما وحي بين الصحابة وقرن كل شخص الى ما تله في الشرف والفضيلة  
علياً متكدهم العن سبب لك فقال انك انجيت بين الصحابة وجعلتني متفرداً فقال رسول الله  
الا ترضون ان تكون احيى وصي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواضح من دون الصحابة فيكون  
افضل منهم **قال** وجوب المحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشر تقريره ان علياً كان محباً  
ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولي القربي فيكون مودته ولجبة لقوله ثم قل لا اسئلكم عليه اجر الا المودة في القربى قال  
والنصر قول هذا جبر عشرين وتقريره ان علياً اختص بفضيلة النصرة لرسول الله دون غيره من الصحابة  
فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولى وجبريل وصالح المؤمنين  
وقد اتفق المفسرون على ان المراد صالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو التاصلا بآية القدر المشترك  
بين الله وجمعه وجبريل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو مولى  
قال ومساواة الانبياء **اقول** هذا جبر عشرين وعشرين وتقريره ان علياً كان مساوياً  
للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالصورة لان المساوى للفصل افضل  
المقدمة الاولى ما رواه الهيثمي عن النبي انه قال من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه  
والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب **قال**  
وخبر الطائر والمنزلة والعدير وغيرها **اقول** هذا جبر عشرين وعشرين وتقريره ان النبي اخبر في  
مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادته كما له على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطائر وهو انه  
قال اللهم انتني باحت خلقك البك ما كل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معي في رواية اللهم ادخل  
الى احب اهل الارض اليك رواه احمد بن سعد بن ابي وقاص بن اوراق مولى رسول الله وابن عباس عول  
ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شهره  
هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواتراً ومنها جبر المنزلة وهو قوله انت  
معي بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذلك علي  
عند محمد ومنها جبر العدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونص  
من نصرة واخذل من خذله وادرك الحق معرفة كيف ما دار وقد ثبت ان المراد بالمولى هنا الاول بالنصرة  
واذا كان علياً اولي من كل احد بالنصرة في نفسه كان افضل منهم قطعاً اعترض بعضهم على هذا الجواز  
ان يكون المراد به الولاء لا شوق مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثه فقال له علي انت مولاي  
فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاه فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والحوادث  
من وجوه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقارب النبي  
فلا يجوز حمل علي هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضاً وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك  
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت لانت اريد ذلك يا مولاي فاولا يجوز حمل علي بالولاء  
الثالث ان مقدم الحديث تنعني هذا المعنى وهو قوله انت اولي منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله في

ولا تنفأ سبق كفه ولكثرة الاستفاح به وتميزها بالكالات النفسانية والبدنية والمخارجية

المثدية يتلوه حبر الخلق والحليفة وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الامتة وقال الفاطمة عليها السلام  
 ان الله اطلع على اهل الارض باختيار منهم اياك فاحد نبيات ثم اطلع ثانيا فاختار منهم هؤلاء وقال تعالى  
 كنت عبد النبي فاقبل علي فقال هذا سيد العرب قالت قلت ما لي انت وامى الستات سيد العرب  
 فقال ما سيد العالمين وهذا سيد العرب عن امر ان النبي قال لعلي ان احب ويزري وخير من اتركه  
 بعدك يقضي ديني ويخرج موعدك علي بن ابي طالب سال رجلا عما يشتر من سيرها فقالت كان قد اراد من الله  
 مسالها عن علي فقالت لقد سالتني عن احب الناس الى رسول الله فزوج احب الناس اليه فقال  
 الفاطمة اما ترضين اني زدتك خيرا مني عن سلمان انه قال قال رسول الله خير من اترك بعدك علي بن  
 ابي طالب وعن ابي مسعود قال قال رسول الله على خير البشر من ابي فقد كفر عن ابي سعيد الخدري قال قال  
 افضل مني علي بن ابي طالب قال ولا تنفأ سبق كفه **اقول** هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره  
 ان عليا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدًا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن  
 الجاهلية كفرة ولا ديب بفضل من لم يرل موحدًا على من سبق كفره على ايمانه **قال** ولكثرة الاستفاح  
 به **اقول** هذا رابع وعشرون وتقريره ان عليا انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون  
 ثوابه اكثر فضل اعظم بيان المقدمة الاولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله  
 البلاد على يديه وقوة سو كبره الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربه على خير من عبادة  
 التقاين وبلغ في الزهد والنجاة والعبادة والتجديد ولما العلم فظ استناد كافة العلماء البصرة استنادا  
 من دعاش بعد اني كرم ما طويلا فيفيد الناس الكالات النفسانية والبدنية وتبلى عما لم يحصل لغيره  
 من المشاق **قال** وتميزها بالكالات النفسانية والبدنية والمخارجية **اقول** هذا وجه خامس  
 عشرون وتقريره ان الكالات ما نفسانية واما بدنية واما مخارجية واما الكالات النفسانية والبدنية  
 فقد تلقى بلوغه الى العاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة والتجادة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ  
 من غيره بل لا يجاريه في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه احد حتى قيل  
 انه كان يقطع الهام قطع الاقدام لم يخط في ضربه ولم يحتج الى المعادة وقلع باب خيبر قد عجز عن نقلها سبعون  
 نفسا من اشدا للناس قوة مع انهم كان قليل الغذاء حاد ما خشن مأكلا وملبس كثير القومصا والعبادة  
 واما المخارجية فيها النسب الشريف الذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله فانه كان اقرب الناس  
 اليه فان العباس كان عمر رسول الله من الاب على كان بن عمر من الاب الام ومع ذلك فانه كان ما شئت

والتقل المتواتر دل على الاحد عشر ولو حوبا لعصمة وانتقامها عن غيرهم ووجوب الكمال فيهم

من الاب لا ملائمة على بن ابي طالب بن عبد المطلب بها شرفها واطهر بنت اسد بن هاشم ومنها  
المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل لهنها فاته زوجه سيده النساء وعمن وان شارك في كونه غنا  
لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بامته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغا  
عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءها لم يرفع لها قائما ولم يجعل بساء احد ذلك وقال رسول الله  
سيده نساء العالمين بالحق اربع وعدهن من فاطمة عليها السلام ومنها الاولا ولم يحصل لاحد من  
المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام اما من سيدنا سادات  
اهل البيت وكان حب رسول الله لها في العاية حتى انه يطاؤها ليركبها ويبيع لها تم اولاد كل  
منهما عليهما السلام اولاد بلغوا في الشرف الى النهاية فالحسن اولاد مثل الحسن المشي والملك وعبد الله  
الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر الصادق والكاظم  
والرضا والجاد والهادي والعسكري وقد نثر من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما  
حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمة عليهم السلام فابو زيد البسطامي كانوا يفتخرون بانهم  
يسقي الماء لدا جعفر الصادق ويعرفوا لكرخي اسلم على يد الرضا وكان يوابه الى ان مات وكان  
اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان ما لكان اذا سئل في الذرب عن مسئلة لم يجيب  
السائل ف قيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه  
لا استفيد منه ففرض ولبس افخر ثيابا وبريطيت جلس في اعلى منزلة وجل الله تعالى فاذا في سماء واستغاث  
ابو جعفر من الصادق ظاهرة غنية عن الوهمان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون  
على افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقى الاثني عشر لسلام قال والتقل  
المتواتر دل على الاحد عشر ولو حوبا لعصمة وانتقامها عن غيرهم ووجوب الكالات فيهم **اقول** لنا  
بين ان الامام بعد رسول الله هو على بن ابي طالب شرع في امامة باقى الاثني عشر وهم الحسن  
على بن علي بن الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر جعفر بن محمد  
بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم  
الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول لتقل المتواتر من الشيعة  
خلفاء من سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتخصيص قد نقل المخالفون ذلك من طرف  
متعددة تارة على الارجاء ارجع التفصيل كما روى عنه متواترا انه قال للحسين هذا ابني اما ابن اما  
اخو اما ابنة ثمانية تسعة تاسعهم فاتهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن

جاءنا ما نريد  
الاثني عشر

محاربا على كفره ونحو الفوه فسقة المقصد الثاني من المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم

المثليين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرتيرة وجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة

في حكم المثليين

في المعاد

عبد الله بن مسعود يقول لنا شاب هل عهدا ليكم نيتكم كم تكون من صدق حليفة قال انك  
لحدت السن وان هذا ما سألني احد عنه نعم عهدا ليا نيتنا ان يكون بعد اشي عشر خليفة عدد نبيا  
بني اسرائيل الوجه الثاني قد ثبت ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجما  
فتعبدت العصمة لهم والا لفرحلوا الزمان من المعصومة قد بينا استحالة الوجه الثالث ان الكمالات  
النفسانية والدينية باجمعها موحدة في كل واحد منهم كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك  
يدل على استحفاه الرياسة العاقلة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم الفضول  
على الفاضل فحسب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا بهان لحي المسئلة الثانية سمعت  
في احكام الخالعين قال محاربا على كفره ونحو الفوه فسقة اقول المحارب لعل كافر لعل  
السبي يا علي حرك عني لاسك في كفر من حارب النبي واما نحو الفوه في الامامة فقد اختلف قولنا  
فهم من حكم بكفرهم لانهم دعوا ما علم سوتر من الذين صردوه وهو النص الحلي الدال على امامته مع  
تواتره وذهب آرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقول ثلثة احدها انهم محمدا  
في الثاني ولعل استحفاهم لاجته الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاء  
ابن نونج وجامعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعل الكفر الموجب الخلود ولا يدخلون الجنة  
لعل الايمان المقتضى لا يستحقان التواب قال المقصد الثاني من المعاد والوعد  
والوعد وما يتصل بذلك حكم المثليين واحد والسمع دل على امكان التماثل اقول في هذا المقصد  
مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة  
فلاجل ذلك صددناها في اول المقصد فداختلف الناس في ذلك اطبق المليون عليه حالفه الاوايل  
واجتج المليون والعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم  
ممكن الوجود حكم المثليين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان واليه هذا البرهان  
اشار بقوله حكم المثليين واحد اما السمع فعوله تعالى وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على  
ان يخلق مثله بل هو الخلاق العليم قال والكرتيرة وجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة  
اقول هذا اشارة الى ما اخرج الاوايل بر على امتناع خلق عالم اخر وتقريره من وجهين الاول  
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقا كرتان وتباينا الزوايا والخلود الجوى  
لا هو جوبا لكرتيرة في العالم الثاني سلمنا لكن لا فر وجوب الخلاء الامكان ارتسا الثاني في شئ بعض  
ادحا طه المحيطة بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر فيه نار وارض غيرهما فان طالبت امكنه هذا العالم



والامكان يعطى جواز العد والسمع دل عليه وتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم

لرمسها دايما والاختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها واحواب لم لا يجوز ان يكون العالم  
مخالف لهذا العالم الحقيقي سلمنا ان لا يجوز ان يكون المكلف طبعين لها فهدا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف عليه  
**المسئلة الثانية** في صحة العد على العالم **قال** والامكان يعطى جواز العد **اقول**  
اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شدد ومنع منه  
القدماء واختلفوا في ذهب قومهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجبا لوجود ونحن نديننا  
وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان  
العالم معلول عللة واجبة لوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علته ويستحيل عدمه واجبا لوجود ونحن قد بينا  
خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهبت الكرامية والحاجظ الى استحالة عدم  
العالم بعد وجوده بعد اعتراهم بالحدوث ولان الاجسام لا تفنى بذاتها ولا مفاعلا لان سنان  
الايجاد لا الاعداد اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العد ولا صلة للاصنام لا تتر بعد وجوده  
اعدامه للبناء في اولى من عدمه بل وقوع التضاد من الطرفين واولوية الاحداث بالتعلق بالسبب مستركه  
وكبرته باطلة لا امتناع اجتماع المتلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لا تنفاء عنه على تقدير  
القول بعد دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه هو خطأ فان الاعداد  
يستند الى الفاعل كما يستند الوجود الى الوجود لا امتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العد سلمنا لكن لم لا  
يجوز ان يعد بوجود الضد ويكون اولى باعدامه ان كان سببا لا ولوية بجهولا سلمنا لكن لم لا يجوز ان  
الحواضر باعرض غير باقية بوجودها الله تعالى لا محالة فاذا لم يجدد العرض انتفت الحواضر وليل المعص  
على مطلوب من صحة العد حجة على الجميع وهو اننا بيننا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل نقله الى الامتناع  
والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة** في وقوع العد وكيفيته **قال**  
والسمع دل عليه **اقول** يدل على وقوع العد السمع وهو قوله هو الاول والاخر وقوله كل شيهاك  
الا وجهه قال تم كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفية على ما سيجي **قال**  
وتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة العدوسية  
البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين ان الله تعالى يعد العالم وذلك ظاهر المناقصة بين المص  
مراده من الاعداد اما في غير المكلفين وهم من لا يجب عادته فلا اعتباره اذ لا يجب عادته تفريحا لعدم  
الكثرة ولا يعاد اما المكلف الذي يجب عادته فقد تاول المصنف في الاعداد متفرقا بجزائه ولا اشتبا  
في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه الك بمعنى انه غير متفجع بل ويقال

جميع صحة العد على العالم

جميع صحة العد

واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر ولا انتفاء الاولويه

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود الا  
للواجب بذاته او غيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزاءه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى  
جمع تلك الاجزاء والفناء كما كانت بذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عن كيفية  
الاحياء للموتى لا تفرقه لا يحى الموتى في دار التكليف اما الاحياء يقع في الآخرة فسال عن كيفية ذلك الاجزاء  
وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعد لهم لنسخ الروح فامر الله تعالى  
ياخذ ربة من الطير وتقطعها وتفرق اجزائها وخرج بعض الاجزاء ببعض تفرقها ووضعها على الجبال  
ثم يدعوها فلما دعاها ميرا لله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر وجمع اجزاء كل طير وخرجها عن الاجزاء الاخر  
حتى حملت البيضة التي كانت عليها افلا ثم احباها ولم يعد الله تعالى تلك الاجزاء فكذلك المكلف  
هذا ما فهمنا من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعداد **قال** واثبات الفناء غير معقول  
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر **قول** لما ذكرنا المذهب الحق في كيفية الاعداد  
شرع في بطلان مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعداد من المعتزلة فذهبوا الى  
ان الاعداد ليس هو التفرق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدًا هو الفناء وقد اختلفوا  
فيه على ثلاثة اقوال احدها قال ابن الاخشيدان الفناء ليس بتخريب ولا قايمة بالمحتيز الا انه يكون حاصلًا  
في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسمها الثاني قال البر الشيبان الله يحدث في كل  
جوهرة فناء ثم تدلك الفناء يقتصر على الجوهرة في الزمان الثاني في جعله قائما بالحال الثالث قال ابو علي بوبها  
ومن تابعها ان الفناء يحدث في محل فيتغير الجواهر كلها حال حدوثه ثم احتلوا فقال بوبها شمس وقاصي الفناء  
الى ان الفناء الواحد كان في عدك كل الجواهر ذهب بوعلي واصحابه الى ان لكل جوهرة فناء مضاد له لا يكفي  
ذلك الفناء في عدك غيره اذ عرفت هذا مفعول القول بالفناء على كل تقدير وفرضوه في صدق بطلان الفناء  
ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهرة ذلك فلا يكون ضدًا للجوهرة ان كان غير قائم بذاته كما ان عرضا  
اذ هو معناه فيكون حاله في الجوهرة اما ابتداء او واسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا  
للجوهرة **قال** ولا انتفاء الاولويه **اقول** يفهم من هذا الكلام ان احدهما قائم دليل ثان على  
امتناع قيام الفناء بالجوهرة وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائما بالجوهرة لكان عرضا حاليا فيه ولم يكن  
اقتضاء لنفي محله اولى من اقتضاء محله لتغييره بل كان انتفاء هذا الحال بالحال اولى اذ منع الضد دخول  
الضد الاخر في الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتحد للضد السابق وبالحصول اذ كان محلا  
لثاني قائم دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدًا للجواهر لم يكن اعدا

ولا يستلزمه انقلابا بحقيق والشوايات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع النقيضين

وابتداء في المحل

يستلزم توقف

الشيء على نفسه

أما ابتداء

او بواسطة

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال  
ولا يستلزمه انقلابا بحقيق والشوايات **اقول** القول بالبقاء يستلزم احدا من محالين احدهما  
انقلابا بحقيق والثاني الشك وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامرين بظاهرهما  
بيان الملازمة فلا بد من البقاء اما ان يكون واجباً لوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما  
الاول فلا نه قد كان معدوماً والا لم يوجد الجوهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى امكاناً والثاني فلا نه  
يصح عليه العدم ولا يمكن معاً ان كان لا بد من كونهما باطلاً كما ذكرنا ذلك يستلزم انقلاباً بحقيق وان كانت بسبب  
الفاعل بطل اصله ليلزم وان كان بوجوب صدأ خلو من الشك هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** وابيات  
بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شيبان  
ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك لبقاء انتفى الجوهر والمضاد احال هذا المذهب ايضا  
باستلزامه المحل وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين  
والذي يحيط بنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول لبقاء اما جوهر او عرض القسمان باطلان فالقول  
باطل اما الاول فلا نه لو كان جوهر لم يكن جعله شرطاً للجوهر الخواولي من العكس فاما ان يكون كل واحد  
شرطاً لصاحبه هو دور ولا يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطا واما الثاني فلا نه لو كان عرضاً فاما بذاته  
لزم اجتماع النقيضين اذا العرض هو الموجود في المحل فلاوكان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم  
ما ذكرناه الثاني ان يقال لبقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلا نه  
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلا نه  
عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لا استحالة استناده الى ذاته والا لكان متمتع الوجود مع امكان  
وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجوهر فالقول بذلك هنا  
مع استحالة في الجوهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء لغيره ليس  
احدهما بكونه صفة للآخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** وابيات في المحل يستلزم  
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجوهر  
يبقى بقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يعمل لبقاء فانتفتج الجوهر والمضاد باطل ذلك باستلزام  
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل  
توقف على وجود المحل في الزمان الثاني لئلا يحصل حصوله في الزمان الثاني اما  
ان يكون هو البقاء او معالوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء

ووجوب إفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه

ولا يجب إعادة  
الجسماني  
مواضل المكلف

ومن الثاني توقُّع على معاوله المتوقف عليه ذلك يقتضي توقُّع الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن  
 حل كلامه عليه المسئلة الواجب في وجوب المعاد الجسماني قال ووجوب إفاء الوعد  
 والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه أقول  
 اختلف الناس هنا فذهب الاوائل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه استدلالهم على وجوب  
 المعاد بطريقتين الاولى ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فلو  
 القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فلو  
 والوضوح الا ان كان ظاهرا لما قال الله عن ذلك علواً كبيراً فانما قد بينا حكمته في ان الثواب والجزاء  
 انما يصلان الى المكلف في الآخرة لا تنقائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني انه امر معلوم  
 بالضرورة من دين النبي والقرآن دل عليه آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بان  
 ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة قال ولا يجب إعادة  
 فواصل المكلف أقول اختلف الناس المكلف ما هو على هذا مذهبنا على ما عرفت منها قول من يفتقد  
 ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوائل والنصاري والناحية والغزالي من الاشاعرة  
 وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف  
 هو اجزاء اصلية فهذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يقع في الاجزاء المضافة  
 اليها اذ عرفت هذا فقول الواجب في المعاد هو إعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء  
 الاصلية اما الاجزاء المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب عاداتها بعينها وغرض هذا الكلام الجواب  
 عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وقروهم ان انسانا لو اكل احواء عادت باجرائها فان اعيدت  
 اجزاء الغذاء الى الاول عند الثاني وان اعيدت الى الثاني عند الاول وايضا ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء  
 البدنية الحاصلة من اول الامر الى اخره او القدر الحاصل له عند موته والقسم باطلان اما الاول  
 فلان البدن دايم في التحلل والاستتلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم يعظم في الغاية وان  
 قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضواً خفياً  
 العضو الذي كانت اجزاء له او لا فاذا اعيدت اجزاء كل عضو الى عضوه لم يجعل ذلك الجزء جزءاً من العضو  
 وهو صحيح واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال تركه من اجزاء يعصمها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويصير في  
 اجزاء اخرى فاذا اعيدت في تلك الاجزاء بعينها واصابتها على الطاعة لم يصل الحق الى غير مستحقه  
 وتقرير الحوائج احدها وان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءاً من غير هابل يكون فواصل

وعدم انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها ودام الحيوة مع الاحتراق ووليد البدن من غير المتوالد

من غير لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية لما ولا في تلك الاجزاء وهي  
التي تقاد وهي باقية من اول العمر الى اخوه قال **وعدم انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها ودام**  
**الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير المتوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادا** اقول **اجزاء**  
على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتشار الكواكب وانحراف الافلاك وذلك في  
الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكونية الثالث ان دوام الاحتراق  
مع بقاء الحيوة مع الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير تولد من بون باطل الخامس ان القوى  
الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعد التناهي والجواب عن الكل واحد هو ان هذه  
استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقر فلا فيمكن انحرافها كما يمكن عدمها وكذا الحصول  
الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه قد دل على كل مقدور فيمكن استحياله  
الى اجزاء نارية تم يعيدها الله تعالى هكذا ايماءا والتولد ممكن كما في ادعاء القوى الجسمانية قد لا يتناهيها  
اذا كانت واسعة في النطاق **المسئلة الخامسة في التواب والعقاب قال** وليستحق التواب  
والمدح بفعل الواجب المندوب وفعل ضد القبيح والاخلال بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب  
كل والصد لا تترك القبيح والاخلال به وضا امران المستحق من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يقيح لا ابتداء  
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا اقول المدح قول ينبغي عن ارتفاع حال الغير مع قصد  
الى الرفع منه والتواب هو لتفيع المستحق المقارن للتعظيم والاحلال والذم قول ينبغي عن اضرار حال  
الغير مع قصد والعقاب هو الضرر المستحق للقارب للاستحقاق والمدح والتواب يستحقان بفعل  
الواجب فعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضد الاخلال  
بالقبيح ومنع ابو علي جماعة من المعترلة استحقاق المدح والتواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار  
الى ذلك لان المكلف متبع خلقه من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره الحنفية ان العقل  
يستحسنون ذم الخلل بالواجبات لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم  
انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح او التواب يقع الواجب لوجوبه او لوجوبه وكذا المندوب  
يفعله لندبه او لوجوبه وكذا في ترك القبيح يتوكل كون ترك قبيح او لوجبه ذلك والاخلال بالقبيح  
لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب كما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليه ما وكذا  
لو ترك بالقبيح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والتواب الدليل على استحقاق التواب بفعل  
الطاعة انها مشقة قد ارادها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصد

تناهي القوى  
الجسمانية  
استبعادا  
وليستحق التواب  
والمدح بفعل  
الواجب المندوب  
وفعل ضد القبيح  
والاخلال به  
بشرط فعل  
الواجب

الواجب لوجوبه  
والمندوب كل  
والصد لا تترك  
القبيح  
الاخلال به  
ظلم وهو قبيح  
ولا يقيح لا ابتداء  
اذ لو امكن  
الابتداء به  
كان التكليف  
عبثا

وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغال على اللطف ولدلالة التمتع ولا استبعاد

في اجتماع  
الاستحقاقين  
باعتبارين  
وايجابا للمشقة  
في شكر المنعم  
قبيح ولقضاء  
العقل مع  
الجهل بشرط  
في استحقاق الثواب  
كون الفعل  
المكلف لا الاخلال  
شاقا ولا يشرط  
رفع الذم على  
فعل الطاعة ولا  
انتفاء النفع  
العاجل اذا  
عمل للوجه

عن الحكم وان كان لغيره من اضرار وهو ظم واما التمتع وهو اما ان يصح الاستدانة او لا والاول باطل والا  
لزم العتق في التكليف الثاني هو المطلوب ذلك النفع هو المسمى بالطاعة المقارن للتعظيم والاخلال  
بانه يقع الاستدانة بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح  
والاخلال بالواجب لاشتغال على اللطف ولدلالة التمتع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب  
فكذا المعصية وهي فعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتغال على سبب الاستحقاق العقاب بوجهين عقلي  
كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريه ان العقاب لطف اللطف واجبا ما الصغر فلان المكلف اذا عثر  
ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يعتد بفعلها وتقريب الى فعل ضدها وهو معلوم وطعاما اما الكبر  
فقد تقدمت الثانية سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا عثر  
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب يقتضيه استحقاق ذم ولا عقاب بل المقصود لذلك هو  
فعل القبيح او فعل ضدا الواجب هو تركه وقد تقدمت في ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين  
باعتبارين **اقول** هذا جواب مخم من منع كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم ونفقه  
انه لو كان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا اخلل من الامرين مستحقا للذم  
والمدح والجواب استبعاد اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل  
طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالانوار **قال** واجبا للمشقة في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهب ابو القاسم  
البلخي الى ان هذه التكاليف تجتبت شكر النعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما  
الثواب تفصل عن الله نعم وذهب جماعة من العدلية المخالف هذا القول واجتبه المصنف على ابطاله بانه قبيح  
عند العقلاء ان يعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال  
ثواب اليه ويعدون ذلك نقضا في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكم فوجب القول  
باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل برع بالجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول  
البلخي وتقريه ان العقلاء باسرههم يحجزون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب لشكر معلوما بالعقل  
ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجبا لقول بكونها ليست شكرا **قال** ويشترط في استحقاق  
الثواب كون الفعل المكلف والاخلال شاقا ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل  
اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب  
شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذا المقصود بالاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقصود  
لاستحقاق ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب قد وجدته

منكر

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالا هانر للعالم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجوز دوامهما

لا شئ له على  
اللطيفة ولد  
الدمج والدم  
نقيضهما  
والمحصل  
لولا وجب  
خلوصهما والا  
لكان الثواب  
انقص حالاً من  
العوض التفضل  
على تقدير حصوله  
فيها وهو داخل  
في باب الزجر  
وكل ذي مرتبة  
في الجنة لا يطلب  
الازيد من مرتبة  
وبيلغ سرورهم  
في الشكر الحقة  
انتفاء المشقة  
وغناء همهم بالثواب  
بنقيض مشقة  
ترك القبايح  
واهل النار  
يلجئون الى  
ترك القبيح

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادراً ما عليه نعم في الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب  
وكذا لا يشترط في الثواب عند النفع العاجل اذ اوقع المكلف لوجوه الوجوه والوجوه التذلل والتذلل المسئلة  
السائر مستمر في صفات الثواب العقاب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالا هانر  
للعالم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهب المتعزلة الى ان الثواب يقع عظيم مستحق يقارن  
التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارن الا هانر واجتوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب الاقتران  
الا هانر بالعقاب باقناض بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح  
وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الا هانر والاستحقاق قال ويجب دوامهما لا شئ له على  
اللطيفة ولدوام المدح والدم والحصول فينضمها لولا **اقول** ذهب المتعزلة  
الى ان الثواب والعقاب دايما واحتلف في العلم بدوامهما بل هو على وسمي قد ذهبت  
المتعزلة الى انه على وذهبت المرجية الى انه سمى واجتوا على دوامهما بوجوه احدهما  
ان العلم بدوام الثواب العقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وذلك ضروري اذا  
كان كل كان لطفاً واللفظ واجب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دايماً في وقت لا يمحس مدح  
المطيع وذم المعاصي اذ لم يظهر منه زعم على ما فعل دوما معاول الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة  
والمعصية محكم الدائم في حق الثواب العقاب لان دوما معاول الطاعة والعقوبة يكون ائمة  
او حكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه الا لم ينقطع عود لو كان العقاب  
يحصل لصاحبه السرور بقطعه وذلك ينافي في الثواب العقاب انما خالصا عن الشوائب هذا فانهما  
من كلاً ما والحصول نقيضهما في نقيض الثواب العقاب لولا اي لولا الدوام قال ويجب  
خلوصهما والا لكان الثواب نقص حالاً من العوض التفضل على تقدير حصوله فيها وهو داخل في باب الزجر  
**اقول** يجب خلوص الثواب العقاب عن الشوائب اما الثواب فلا لانه لولا ذلك لكان العوض التفضل  
اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب مع كون الثواب نقص درجته وانه غير جاري اما العقاب فلا لانه  
ادخل في الزجر فيكون لطفاً قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبة وبيلغ سرورهم  
في الشكر الحقة انتفاء المشقة وغناء همهم بالثواب بنقيض مشقة ترك القبايح واهل النار  
القبيح **اقول** لما ذكرنا ان الثواب حاصل عن الشوائب ورد عليهم ان اهل الجنة تنفوا ونور الدرر  
والا نقص اذا شاهد من هو اعظم بواب حصل له الغم ينقص درجته عسر ولعدا اهتمامه في العبادة وايضاً  
فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله ثم والاخلال بالقبايح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل

ويجوز توقف الثواب على شرطه والالاباش العارف بالله نعم خاصة وهو شرطه بالموافاة لقوله نعم لئن أشركت

ليحطن علك  
وقوله ومن  
يرتد منكم  
عن دينه  
بطلان  
الطالع  
للقوله  
نعم فمن  
يعل  
مقال ذرة  
خير ايره

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يعتم لفقد الازيد لعدا اشتها ماله وعن الثاني انه يبلغ سرهم بالشر  
على النعمة الى حد ينتهي المشقة معه واما الاخلاص بالقباح فانه لا مشقة عليهم فيهما لا تفرغ فيهم  
بالثواب ما فزع عن فعل القبيح ولا يحصل لهم مشقة اما اصل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب عليهم  
وقول القبايح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالتحذير لا الحاء ويحصل من ذلك نوع من  
العقاب ايضاً **قال** ويجوز توقف الثواب على شرطه والالاباش العارف بالله نعم خاصة **اقول**  
ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفاً على شرط ومنعه اخرون والاقل هو الحق والدليل على  
انه لو لا ذلك لكان العارف بالله نعم وعدة مثا مع عدد نظره في المعجزة وعدم تصديق بالنبى والثالث  
باطل فكذا المتقدمان الشرطيتان المعرف طاعة مستقلة بنفسها فلوله يتوقف الثواب عليها على شرط  
لوجبت انا من لم يصدق بالنبى حيث لم ينطرح معجزته **قال** وهو شرطه بالموافاة لقوله نعم  
لئن أشركت ليحطن علك وقوله ومن يرتد منكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة  
اقوال فقال بعضهم ان الثواب العقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية فباطل القول  
بالموافاة وقال اخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انما يستحقان حال الاجترار  
وقال اخرون انما يستحقان في الحال شرط الموافاة فان كان في علم الله نعم انه يوافق الطاعة ثابتاً الى  
حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحيط الطاعة  
او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب لا العقاب بها استدلال الصاع على القول بالموافاة  
بقوله نعم لئن أشركت ليحطن علك وقوله نعم ومن يرتد منكم عن دينه فثبت وهو كما فرنا ولئن حبط  
اعمالهم وتقريه ان نقول انما ان يكون المراد بالاجباط هنا كون العمل باطلاً في اصله وان الثواب  
يسقط بعد ثبوته وان الكفر بطله والاو لان باطلان اما الاول لا تعلق بطلان كفر بالشرك ولا تشر  
وجاؤها انما يقعان في المستقبل بالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التخييل  
**المسئلة السابعة** في الاجباط والتكفير **قال** والاجباط بطلان استلزامه الظلم وقوله  
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاجباط و  
التكفير معاً هما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدم بمطاعته  
المتأخرة ونفاها المحققون ثم القايلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخرة يسقط المتقدم  
غلا حاله وقال ابو هاشم انه ينتهي الاقل بالاكثرو ينتهي من الاكثربالاول ما ساواه ويبقى الزايد  
مستحقاً وهذا هو الموزنة ويدل على بطلان الاجباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع

اجبات الاجباط  
والثواب



ولعد الأولوية إذا كان الاضعف وحصول المساقين مع الشاوية والكافر محمد وعذاب صاحب الكبيرة

يقطع لا يستحق  
الثواب بايما  
وليفهم عند  
العقلاء

وكانت ساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وإن كان احسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وإن تساويا  
يكون مساويا لمن يصدر عنه أحدها وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا  
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايقاء بوعده وعيده واجب **قال** ولعد الأولوية إذا كان الاخر  
ضعفا وحصول المتناقصين مع الشاوية **أقول** هذا دليل على ابطال قول أبي هاشم بالموازنة  
ونقريه أنا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب ليس سقاط  
أحد الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب وإلى من الاخرى بما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا  
يسقط شي منهما وهو المظن ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب خمسة أجزاء من العقاب فان تقدم  
اسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدول استحالة صيرورة المعدول المغلوب غالباً ومؤثران  
تقارنا لزم وجودهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين  
التقيضين **المسئلة الثامنة** في انقطاع عذاب أصحاب الكبار **قال** والكافر محمد وعذاب  
صاحب الكبيرة ينقطع لا يستحقه الثواب بايما وليفهم عند العقلاء **أقول** اجمع المسلمون  
كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلوا في أصحاب الكبار من المسلمين فالوعيدية على أنه  
كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة إلى أن عذابه منقطع وينبغي أن يميز  
صغرة الصغيرة والكبيرة من الدين أما الصغرة فيقال على وجه منها ما يقال بالاضافة إلى الطاعة  
فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة وهي اصغر من هذه الطاعة باعتبار أن عقابها ينقص  
كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما سطرنا عوم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بان  
يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل أن تلك صغرة بالاضافة إلى  
تلك الطاعة على الاطلاق بل يفيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف  
بما يقترب بالاطاعة والمعصية فإن الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من  
قبل الفتح وقاتل ومنهما ان يقال بالنسبة إلى معصية أخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى أن  
عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى منهما ان يقال بالاضافة إلى ثواب فاعلمها بمعنى أن عقابها  
ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلمها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجه  
مقابل لهذه الوجهة إذا عرفت هذا فنقول الحق أن عقاب أصحاب الكبار منقطع والدليل عليه جهان  
الأول أنه يستحق الثواب لذاته بايما له قوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير  
فإذا استحق العقاب بالمعصية فانه ان يقدم الثواب على العقاب هو باطل بالايجاع لأن الثواب المستحق

في انقطاع عذاب الكبار

والسمعيات متاولة واما العقاب محتصر بالكفر والعفو واقع لانه حقه فمجازا اسقاطه ولا ضرر عليه

في تركه مع ضرر

النار في نجهن

اسقاطه ولا ضرر

احسان للسمع

والاجماع على

الشفاعة فيقول

لزيادة المنافع

ولا يبطل ما

وحقه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

بالايمان دايما على ما تقدمه ولو بالعكس وهو المراد واتجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله ثم مدة عمره بانواع  
القرابات اليه قد يعبر في اخوهم معصية واحدة مع نقاء ايمانه بخلاف النار كمن اشرك بالله ثم مدة عمره  
ودلح لفتح عند العلاء قال والسمعيات متاولة واما العقاب محتصر بالكفر اقول هذا  
اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واجبوا بالنقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله  
ثم ومن يعص الله ورسوله يستعد حدوده ويدخله ما راخا لاذ فيها وقوله ثم ومن يقتل مؤمنا متعمدا  
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فماتقدم من العقاب الثواب يحد واما  
الجواب عن السمع المتاويل اما منع العفو والتحصيل بالكفا اما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاويل ان لم  
يكن دايما وعن العقل بان دوا العقاب بما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا المستعمل في السابعة  
في حوار العفو قال والعفو واقع لانه حقه فمجازا اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النار في نجهن  
اسقاطه ولا تبه احنا اقول ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو حازر عقلا وغيره جازر سمعا وعب  
البصريون الى حوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف بوجه ثلاثة الاول ان العقاب حق الله تعالى  
بحار تركه والمقدتان ظاهران الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكما  
كان كل كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضرر زكوا واما عدا الضرر في تركه فمقطعي لانه ثم غنى بذاته  
عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضرر ورتبه قال والسمع اقول مداد ليل الوقوع  
سمعا هو الايات الدالة على العفو لقوله تعالى لا يغفر الله لغيرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
فاما ان يكون هذا الحكم مع التوبة او بدونها الاول بطلان الشرك يغفر مع التوبة فتعتبر التوبة  
وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب  
يعلق بالمشيئة ما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الامة الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى  
وان ربك لدومغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال ذال الغرض كما يقال ضربت زيداعلى عصىانه  
اي لاجل عصىانه وهو غير مراد هنا قطعا فتبين الاول وايضا فانه قد نطق في كتابه العزيز بان غفوة  
واجمع المسلمون عليه لا معنى له اسقاط العقاب عن العاصي المستعمل في السابعة في السابعة قال  
والاجماع على الشفاعة فيقول لزيادة المنافع ولا يبطل ما في حقه اقول اتفقت العلماء على  
بوت الشفاعة للتبني وعليه قوله ثم عسى ان يعشك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة  
واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ذهبت  
القفيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان

منه

الشفاعة فيها

## وثنوث الثانی

للقوله آخر

اعتلاها

الکتاب: امانت

الکتاب اور  
التحریر

والنوم والحسد

للدفعها الصرل  
٢١١

ولوحوب لبد  
٢٢٤

علا کل وسیع

او اخلاص

بالواجب يد

عالم الفصحى

والآلانقت

النوبة وخوف

النَّارَانِ

کانت

۱۰

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا خیر لکننا شاعین فی التبی علیہ لئلا یحیث نطلب له من الله قلة  
علو الدرجات والتالی بطعما لان الشافع اعلی من المشوع فیه فالمقدم مثله **قال** وفق المطاع  
لا یستلزم فی المجاب باقی السمعیات متاولة ما لکننا **اقول** هذا اسارة الی جواب من استدل  
علی ان الشفاعة انما هی فی زیادة المنافع وقد استدلو باوجوه الاول قوله نعم ما للطالبین من حیم لا شیع  
یطاع نعمی الله ثم بقول الشفاعة عن الطالبین والفاسق ظالم والجواب انه نعم فی الشیع المطاع ونحن نقول به  
لانہ لیس فی الاخرة شفیع یطاع لان المطاع فوق المطیع والله نعم فوق کل موحد ولا احد یومر ولا یلزم من  
الشیع المطاع نعمی الشیع المجاب سلطنا لکن لم یجوز ان یکون المراد الطالبین هما الکفار جمعا بین الادلة  
التان قوله نعم وما للطالبین من اصدار ولویستفیع فی الفاسق لکان باصرا له الثالث قوله نعم ولا تنفعها سقا  
یومر ولا یجری نفس عن نفس سقیئا ولا تنفعهم شفاعة الشاعین والجواب عن هذه الایات کلها انها محققة  
بالکفار جمعا بین الادلة الرابع قوله نعم ولا یشفعون الا لمن ارتضی فی شفاعة الملائكة عن غیر المرتضی  
لله تعالی والفاسق غیر مرتضی والجواب لانم ان الفاسق غیر مرتضی بل هو مرتضی لله تعالی ایا ما **قال**  
وقیل فی اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فیها ما وثبت لسانی له لقوله ادخرت شفاعة لاهل البکا  
من ائمتی **اقول** هذا هو المذهب لثان الذی حکمناه اولاهو ان الشفاعة فی اسقاط المضار ثم  
بین المص انهما تطلق علی المعین معاکما نقول شفیع فلا فی فلا اذ اطلب له زیادة منافع واسقاط مضایا  
وذلك متعارف عند العقلاء ثم بین ان الشفاعة بالمعنی التان اعنی اسقاط المصار تانته للثنی لقوله  
ادخرت شفاعة لاهل الکبار من ائمتی وهذا حدث مشهور **المسئلة الحادیة عشر** وجوب  
التوبة **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب التند علی کل قبیح واخلال بالواجب **اقول**  
التوبة هی التند علی المعصیة لكونها معصیة والغرم علی ترك المعادة فی المستقبل لان ترك الغرم یکشف عن  
نقی التند وهی واجبة بالاخاع لکن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الی انها تجب من الکبار المعلوم کونها  
کبارا والمظنون فیها ذلك ولا یجب من الصغیر المعلوم منها انها صغیر وقال اخرون انها لا تجب من ذنوب  
تاب عنهما من قبل وقال اخرون انها تجب من کل صغیر وکبر من المعاصر والاخلال بالواجب سواء تاب منها  
قبل او لم یذب وقد استدل المص علی وجوبها ما مرین الاول انها داعية للضرر الذی هو العفا والخوف  
ودفع الضرر واجب لثان انا نعم قطعاً وجوب التند علی القبیح والاخلال بالواجب اذ عرفت هذا فنقول  
انها یجب علی کل ذنب لانها یجب من المعصیة لكونها معصیة ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك هذا عا  
فی کل ذنب اخلال بالواجب **قال** ویند علی القبیح لقمحه والالا تنقذ التوبة خوفا لئلا یرکا

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد فيه

الحسن لصحت  
التوبة

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب **قول** يجب على الطائب ان يند على القبيح ليقبحه وان يعزم  
 على ترك المعادة اليه اذ لو لا ذلك لا تنقث التوبة من يتوب من المعصية حفظ السلامته بدنه والضرر  
 بحيث لا يتسلم عند الناس وان مثل هذا لا يعد توبة لا تنقضاء التوبة وما التائب  
 خوفا من الناس فان كان الخوف من الناس هو الغاية في توبه معه انه لو لا خوف  
 الناس لم يترك القبيح فكل اى لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح ليقبحه في نفسه  
 طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية ما يند عليه لانه فيجب وفيه عقاب الناس فلا يخلو القبيح  
 لما ندم عليه ان كان فيه خوف الناس من توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لا نراخلال بالواجب  
 وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهو توبة صحيحة وان كان خوفا من الناس  
 او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسمى لو اعتد  
 الى المظالم لا لاجل سآمة بل خوفا من عقوبة السلطان لم يقبل السقلاء عذره **قال** فلا يصح من  
 البعض ولا يتم القياس على الواجب **قول** اختلف سيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان التوبة  
 لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمحقق اسدل على مدعيه ابو هاشم باننا قد بينا  
 انه يجب ان يند على القبيح ليقبحه ولو لا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبيح حاصل في الجميع فلو تأملنا  
 من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونها تابعا عند القبيح بل الامر احرى وحده في ذلك دون هذا واجب ابو  
 علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب التالى بطا لمقد  
 مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح ليقبحه كما يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لم يكن  
 اشتراك القبايح في فتح عدا التوبة من بعض القبايح دون بعض لزم اشتراك الواجبات في الوجوب  
 عد صحة الاتيان بواجب دون واجب اخر او ما طرأ التالى بما لا جماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة  
 من اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح ليقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالنتيجة الاولى  
 دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لمخوضتها ما نه لا يقد على اكل كل جامض لا تحاد المحنة في المنع  
 ولو اكل الرمانة لمخوضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حاصنة فافترقا واليه اشار المصنف ولا يتم  
 القياس على الواجب اى لا يتم قياس ترك القبيح ليقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه  
 الحسن لصحت التوبة **قول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض الشئ  
 حسنه وتاب عما يعتقد قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح ليقبحه ولهذا  
 اذا تاب الى عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقد كل فيصدق

وكذا المستحق بالتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض بيعت عليه خاصته وان اشترك الداعي في

الندم على

البيع لغيره

كما في الدواعي

الى الفعل ولو

اشترك الترجيح

اشترك وقوع

الندم فلا يصح

الندم به وتأول

كل امير المؤمنين

واولا دعيهم

السلام وهو

ان التوبة لا

صح عن بعض

دون بعض ولا

يرى الحكم بقاء

الكفر على التائب

منه المقيم على

صغيره والذنب

اركان في حقته

كغيره الندم

والغرم في الاصل

بالواجب خلف

حكمه في بقاء

وقصائه وعدها

وان كان

مستحقا

انه تاب عن القبيح لغيره قال وكذا المستحق اقول اذا كان هناك إعلان احدهما  
عظيم القبح والاخر صغير وهو مستحق بالنسبة الى حرجي لا يكون معتد به ويكون وجوده بالنسبة الى  
العظيم كعدم حرجي تاب فاعل القبيح من العظم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الاساس اذا قتل ولد  
غيبوه وكسره قبل ان تم تابة اظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يمسك القلم  
بكسر القلم وان كان لا ندم ان يبذل على جميع اسائه وكان كسر القلم حاقا قتل الولد لا يمسك اساءة وكذا العزم قال  
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض بيعت عليه خاصته وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي  
الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح التذم به وتأول كل امير المؤمنين ولا دعيهم السلام  
وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره  
اقول لما فرغ من تقرير كلامي هاتم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة  
عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي ويتغير بحسب الصور فاذ اترخ الداعي وقع لفعل  
اذا عرفت هذا فمقول يجوز ان يترخ فاعل القبايح وداعيته الى الندم عن بعض القبايح دون بعض  
وان كانت القبايح مشتركة في الداعي الذي يدعوا الى الندم عليها وذلك ان يقترن ببعض القبايح  
قوانين رابدة كعلم الذنب وكثرة الزواجر عند الشاع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذا القبرين  
ببعض القبايح فلا يند عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال كثيرة قد يشترك في الدواعي  
ثم يؤول صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترخ وداعيته الى ذلك الفعل بما يقترن  
به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى التذم ثم يقترن ببعض القبايح زيادة  
الدواعي الى التذم عليه فيترخ لاجلها الداعي الى التذم على ذلك البعض ولو اشتركت القبايح في قوة  
الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الاخر على هذا ينبغي ان يحل كل  
امير المؤمنين على كل امير ولا دعيه كالرضا وغيره عليهم السلام بحيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض  
القبايح دون بعض لا تله لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي بطا فالفقه مثله بيان الملازمة ان  
الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكمه بسلامه ويقبل توبته من الكفر  
اولا والثاني خرق الاجماع لا اتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه الا في الاول هو المطلق وقد التزم  
ابو هاشم استحقاته عقاب الكفر بعد قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه  
المسئلة الثانية عشر في اقسام التوبة قال والذين ان كان في حقته توبة  
كغيره الندم والغرم في الاخلال بالواجب خلف حكمه في بقاء وقصائه وعدها وان كان

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التعذر والارشاد ان كان صلا لا وليس

ذلك جزء  
يجب الاعتذار  
الى المعتاب  
مع بلوغه  
وفي ايجاب  
التفصيل مع  
الذكر  
اشكال في  
وجوب التجديد  
ايضا اسكالا

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التعذر والارشاد ان كان صلا لا وليس ذلك  
حرف **اقول** التوبة اما ان يكون من ديب يتعلق به تعالى حاصره ويتعلق به حق الادى و  
الاول اما ان يكون من فعل فيج كسرب لحم الزنا واخذل بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول  
يكفي في التوبة منه التذم عليه الغرم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين  
الشريعة فمنه ما لا بد مع التوبة من صله او اكل الزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما  
يسقطان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه التذم والغرم على ترك المعادة كما في فعل الفحيح واما  
ما يتعلق به حق الادى فيجب فيه الخروج اليهم سفر كان احدا مال وجب رده على مال الكراوى ورتبه  
ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب الغرم عليه وكذا ان كان حذوف وان كان قصاصا وجب خروجه  
اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان  
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليعصمه في ذلك العضو الى المستحق من المجنى عليه او الورثة  
وان كان اضلا لا وجب رتاده من اضله ورجوعه اما اعتقده سببه من الباطل ان امكن ذلك و  
اعلم ان هذه التواع ليس اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتعيا  
كان ذلك انما للتوبة من جهة المعنى لان ترك السعيات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تار  
منه بل يسقط العقاب يكون ترك القيام بالشعائت بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم  
الثاني اذا فعل السعيات بعد اطهار توبته كان ذلك دلا له على صدق التوبة وان لم يرد  
بها امكن جعله دلا له على عدم صحة التوبة **قال** ويجب الاعتذار الى المعتاب مع بلوغه **اقول**  
المعتاب اما ان يكون قد بلغه اعتثا به او لا ويلزم على الفاعل للغير في الاول الاعتذار عنه اليه  
لا انه اوصل اليه ضربا من التعم فوجب عليه الاعتذار منه والتذم عليه في الثاني لا يلزم الاعتذار  
ولا الاستحالة منه لانه لم يفعل به الماد في كل القسمين بحسب التذم لله تعالى لمخالفته  
الشيء والعزم على ترك المعادة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اسكالا **اقول**  
ذهب قاضى القضاة الى ان التائب ان كان عالما بذنبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل  
واحد منهما مفضلا وان يعلمها على الاحمال وجب عليه التوبة كل محملا وان كان يعلم بعضها على  
التفصيل وبعضها على الاحمال وجب عليه التوبة عن المفضل بالتفصيل وعن المحمل بالاجمال  
واستكمل المصنف ايجاب التفصيل مع الذكر لا مكان الاخرى بالتذم على كل مبيع وقع منه وان لم  
يذكره مفضلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اسكالا **اقول** ادات المكلف

وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا بها قد

يقع محبطة  
ولولا لا ينفي  
الفرق بين  
التقدم والتأخر  
ولا الاحتصاص  
ولا يقل في  
الآخرة لا تنافي  
الشرط

معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تحديد التوبة قال ابو علي فمضى على ان المكلف لقادر بقدر  
لا يبعث عن الصدين اما الفعل او الترك وسد كراهية المعصية اما ان يكون مادما عليها او مصيرا  
عليها والثاني صحيح فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لحوازن خلق القادر بقدره عليه ما فخراته اذا  
ذكرها لم ينهه عليها ولا يتمي اليها ولا يفتح بها قال **وكذا المعلول مع العلة أقول**  
اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه التوبة على المعلول وعلى العلة او  
عليهما ام لا الرأى اذا رمى قتل الاصابة قال الشيوخ يجب للتوبة على الاصابة لا على القبيح  
وقد صارت في حكم الموحود لو وجب حصوله عند حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه  
بما من احدهما على الرأى لا به فيجب والثاني على كونه مولد فيجب ولا يجوز ان ينهه على المعلول  
لان التوبة على القبيح انما هو لفتح وقيل وجوده لا فتح **قال** وجوب سقوط العقاب بها  
**اقول** المأسوس كل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس تقعوا على سقوط العقاب  
بالقوة احتلفوا فقال المعزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقال المرجئة ان الله تعالى  
يفصل عليه باسقاط العقاب لا على حصر الوجوب احتجاجا المعزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب  
اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والثاني باحماها والمقدمة مثله بيان الشرطية ان  
التكليف ثمة احسن للتعرض للنفع ووجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط  
العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون  
التكليف قبيحا اذ ان من اساء الى غيره واعتذر اليه ما انواع الاعتذارات وعرف من الافلاع  
عن تلك الاساءة ما الكليّة فان العقلاء يذمّون المظلوم اذا مّر بعد ذلك والجواب عن الاول  
انه لا تم الحصار سقوط العقاب في التوبة لحوازن سقوطه بالعفو وبزيادة الثواب سلمنا لكن يمنع  
عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقابا لئلا سق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من فتح التوبة  
سلمنا لكن يمنع المساواة بين الشاهد والغائب اما المرجئة فقد احتجوا بان الله لو وجب سقوط العقاب  
لكان اما الوجب قولها ولكثرة ثوابها والقسم باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره  
ما انواع الاساءة واعظمها قتل الاولاد وهرب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره  
واما الثاني فلما ثبتنا من ابطال الخطاب **المسئلة الثامنة عشر** في باقى المسئلة  
المتعلقة بالتوبة **قال** والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا بها قد يقع محبطة ولولا  
لا تنفي الفرق بين التقدم والتأخر ولا الاحتصاص ولا يقل في الآخرة لا سفاء الشرط **اقول**

اختلف الناس ما يقال قومان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب بل على معنى أنها اذا وقعت على شروطها والشفقة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتار امر زائد وقال اخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجه الاول ان التوبة فقد يقع بحسنة بغير ثواب كتوبة الخارحي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدر التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان المثاب عن المعاصي اذا كفر وسقط اسقطت العقاب لثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة ما ولي من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المجالف وتفريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لدانها لاستطتة في حال المعاينة وفي الدار الاخرة واحواباتها اما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع ندما على القبيح لقمه

**المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والمبران والصراط قال** وعذاب القبر واقع للمكان وتواتر الشمع بوقوعه **اقول** نقل عن جرار انه انكر عذاب القبر لان

على حاله وقد استدل المصنف بما كانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعمل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا ينتج منه التكليف كمنه يد السارق كما قال نعم ما قطعوا اليه جزاء بما كسبوا كما لا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال نعم ونحن نترقب ان يصيبكم الله بعذاب من عندنا وحكي نعم في كتابه اهلاك الفرق الذين كذبوه وادان كان مما كنا والله نعم قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد حيا وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امننا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفتنا بذنوبنا فذكر موتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيايين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكل لا غير الحي لا يتكلم وقيل انما احبوا من الاحيايين الذين عرفوا الله نعم فيه ما حبروه فاحدهما في الاخر وطدا عتب قوله بقوله فاعترفتنا بذنوبنا وقال تعالى في حق ال فرعون النار يعرضون

عذاب القبر



وساير السمعات من الميزان والضراط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على موتها

والسمع دل

على ان الحجة

ممكنة

والنار مخلوقة

الآن والمعارضة

متأولة والايمان

التصديق بالقلب

حجة الصراط

والسائر لا يكفي

الاول لقوله

ثم وحدوا بها

حجة خلقها

والسائر لا

واستيقنتها

انفسهم ونحوه

ولا يكفي الثاني

لقوله تعالى

حجة الايمان

والسائر لا

واستيقنتها

انفسهم ونحوه

ولا يكفي الثاني

لقوله تعالى

حجة الايمان

والسائر لا

واستيقنتها

انفسهم ونحوه

ولا يكفي الثاني

علمها غدا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب **قال** وساير السمعات من الميزان والضراط والحساب ونظائر الكتب ممكنة دل السمع على موتها **اقول** احوال القيمة من الميزان والضراط والحساب ونظائر الكتب ممكنة وقد اجاب الله تعالى بوقوعها فحسب التصديق بها لكن اختلافوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المغيرة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما بين من حال المكلفين في ذلك الوقت لا هل الموقت اقلان يوضع كتابا لطاعات في كفه الحيرة ويوضع كتابا المعاصي في كفه السر ويجعل رجلا أحدهما دليلا لأحد الحائسين ويحسب من ذلك لو ردد الميزان بمعا والاصل في الكلام الحقيقة مع امكانها وقال عماد وجماعة من البصريين واحود من المعتزدين المراد بالموازن العدل دون الحقيقة واما الصراط فعند فيل ان في الاخرة طريقين احدهما في الحجة يهدي الله تعالى اهل الجنة اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة سيهد بهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عز عنها لهم فقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحدا من السبف فاهل الحجة يمشون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمشون عليه عقوبة لهم وزبادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط **قال** والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضة متأولة **اقول** اختلفنا لتاس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو قول علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقين احتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين يا ادم اسكن انا وزوجك الجنة عندنا حنة الماوى وجنة الماوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي بقوله تعالى اكلها دايم والجواب دوام الاكل اشارة الى دوام المأكول بل وقع معنى دوام اكلها واكل الجنة بعبارة الاكل الا انه تعالى يخلق مثلها واهلاكها هو المحرور عن الا سماع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الا تتنازع فيبقى هالكه هذا المعنى المسئلة **الحجاء مستر عشر في الايمان والاحكام قال** والايمان التصديق بالقلب التماسا ولا يكفي الاول لقوله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله

قل لم تؤمنوا بالكفر عدا الايمان اما مع الصدا ومنه والفسق المحرور عن طاعة الله مع الايمان به اتفاق اظهرا الايمان واخفاء الكفر والعاسق مؤمن

لوجود حدث  
فيه والامر  
بالمعروف ولجب  
وكذا النهي  
عن المنكر  
والمندوب  
سدد سمعا  
والا لزم هو  
خلا الواقع  
او الاخلال  
بحكمته تعالى

قل لم تؤمنوا **اقول** اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي  
اختاره المصنف انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي احدهما مبراما التصديق بالقلب  
فاته غير كاف لقوله نعم واستيقنتها انفسهم وقوله نعم فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فثبت  
لهم المعرفة والكفر واما التصديق باللسان فاته غير كاف ايضا لقوله نعم قالت الاعراب  
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا سلمنا ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم **قال**  
والكفر عدا الايمان اما مع الصدا ومنه والفسق المحرور عن طاعة الله مع الايمان به والتفاق  
اظهار الايمان واخفاء الكفر **اقول** الكفر في اللغة هو التغطية وفي المعنى الشرعي هو  
عدم الايمان اما مع الصدا بان يعتقد مسادا ما هو شرط في الايمان او بدون الصدا كالشك  
الحالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن  
الخروج عن طاعة الله تعالى بما دون الكفر والتفاق في اللغة هو اظهار خلاف  
الباطن وفي الشرع اظهرا الايمان واخفاء الكفر **قال** والعاسق مؤمن لوجود  
فيه **اقول** اختلف الناس ههنا فقال المعتزلة ان العاسق لا مؤمن ولا كافرا بقتوا منزلة  
بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر بعتوه وقال  
الحواشي انه كافر بالحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجعية واصحاب  
الحدث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان هذا المؤمن وهو المصدق  
بقوله ولسانه في جميع ما جاءه النبي به موحد به فيكون مؤمنا **المسئلة السادسة**  
**عشر** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قال** والامر بالمعروف احب كذا النهي  
عن المنكر وبالمندوب سمعوا والا لزم ما هو خلاف الواقع والاخلال بحكمته تعالى **اقول**  
الامر بالمعروف وهو القول للذال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها  
من المأمور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي والقول بالمقتضى لذلك وكراهة وقوعها واتفاقنا  
ذلك للاجماع على انها يحب باليد واللسان او القلب لاخير يجب مطمخلاف الاولى فانه ما شرطان  
بما ياتي وهل يحبان سمعا وعقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انها يحبان سمعا للقرآن  
والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجودهما عقلا واستدل المصنف على اطال الثاني  
بانهما لو وجبا عقلا لزم احدا الامرين وهو اما خلاف الواقع والاخلال بحكمته تعالى  
والثاني بفساده بطا فاقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى

جاء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة

فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجب عليه نعم  
لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحكم  
المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يبيع المكلفين منه هذا حالاً  
ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون محلاً بالواجب وذلك لما ثبت  
من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التاثير

وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن

المكروه ثلاثة الاول ان يعرف الامر والنهي وجه الفعل فيعرف

ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهي

عن المعروف والتاثير في تجويز التاثير فلو عرف ان امره

وهيه لا يؤثر ليجب الثالث انتفاء المفسدة فلو

عرف او غلب على طنه حصول مفسدة له او لبعض

اخوانه في امره وهيه سقط وجوبها دفعا

للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا

الكتاب ونحن نسأل الله تعالى

ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد

وان يوفقنا للرشد

بمنته وكرمه

والحمد لله

وحد لا

تمت

Ref. Lib. ry

الحمد لله الذي قد شرفني بطبع هذا الكتاب الجليل الجليل والمسئول عن الله نعم ان كنت

في ممر غيرة للظالمين ان ينفعتني واياهم بيد الله الذي انزل كل شيء قديراً

وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفا الى اقل ابناء العلماء الحاج

**شيخ على المحللة الحايكة**

كثير يمين الدائرة اقل الحاج ما احيد على ان الحاج ملا ابوطالب خوشنودين في راس عشرين

# مطبوعات الحیدرآباد

۲۴۴

موجوده در نزد آقای حاج شیخ علی محمدی حایری در سمنان چور کلی هر کس طالب و راغب باشد

کتاب عربی، ماکتباتهای دیگر از مطبوعات مصر و از اطلبه کتب فارسی

رساله ۳۰ مسئله از جناب میرزا محمد باقر  
دعوت احسنی در ادعیه و اعمال ۲۴ سلسله  
شفاء الصدور و در سراج دیار العاشور  
مستوی نان و سرکه  
قطاس الاروان فی تعین النصاب با و زار البلد  
بد و متعش در حال ذریه موسی مبرقع  
مستوی تنبیه الخواطر فی احوال المسافر  
مستوی مان و حلوای شیخ بهائی  
آب حیات در قوه باه  
سراج المنیر در اخلاق  
زاد المتقین در طهارت و زکوة و خمس و حج  
نارنج خانہ الکامی در بلوای هند  
کلمه طیبہ در اخبار و احادیث و حکایات  
سرمایه ایمان از ملا عبد الرزاق لاهی  
حدوات میرداماد  
منهج البقین در احادیث از فاضل گلستان  
کلمات مکتوبه ملا محسن فیض  
خمس نظامی  
دیوان شمس معری  
دیوان مستاق علی شاه کرمان  
مخزن الدرب  
قصر العلماء  
جلد از کتاب تلخیص التلخیص شرح لایزال الشهدا

شرح محمد ابراهیم در علم حل  
مدیر الفلک الی مرجع المسئلة فی التلخیص  
منتخب نجات العباد تا وی قای حاجی میرزا  
حسین بحی طهرانی  
میزان المقادیر مرحوم مجلسی  
استبصار شیخ طوسی  
من لا یحضره الفقه صدوق فقیه  
دیوان شریف الرضی جامع کتاب الحج البلاغ  
منتخب للشیخ فخر الدین طریحی  
لسان الصدق فی الرد علی النصارى  
نفحات الاسرار فی علم الرمل  
مجمع الدعوات للستین طاوس  
ارشاد القلوب للذیلی  
مینه المریثه اذ اب المفید المستفید  
تخلیس قصیده ملا کاظم ازری  
تقویم المحسنین و احسن التقویم  
مصباح فی علم المفتاح للمجلد  
جواهر السنه فی الاحادیث القدسیه  
مستار قلا نوار شیخ رجب رسی حل  
قامع اهل الباطل علی مرع مؤلفین  
سراج دیوان امر الفیس  
لواء الحمد در کیفیت و وقایع حجه الوداع  
دیوان امیر المؤمنین علی مرتب مرتب و فنی